

**FILOSOFÍA
DE LO FEMENINO
Y OTROS ESCRITOS
FILOSÓFICOS**

OBRAS DE ISMAEL QUILES, S. J.

- Vol. 1. – ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA IN-SISTENCIAL (1978)
 - 1. Más allá del existencialismo (Filosofía in-sistencial)
 - 2. Tres lecciones de metafísica in-sistencial.
 - 3. La esencia del hombre.
- Vol. 2. – LA PERSONA HUMANA (1980)
 - Fundamentos psicológicos y metafísicos.
 - Aplicaciones sociales.
- Vol. 3. – INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA (1983)
 - 1. Filosofar y vivir.
 - 2. Qué es la filosofía.
 - 3. Introducción a la filosofía.
 - 4. Autorretrato filosófico.
- Vol. 4. – FILOSOFÍA Y RELIGIÓN (1985)
 - 1. Filosofía de la religión.
 - 2. Filosofía del cristianismo.
 - 3. Filosofía y religión en Oriente y Occidente.
 - 4. Qué es el catolicismo.
- Vol. 5. – FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN PERSONALISTA (1981)
- Vol. 6. – FILOSOFÍA Y VIDA (1983)
 - 1. Filosofar y vivir (Esencia de la filosofía).
 - 2. ¿Qué es la filosofía?
 - 3. Ciencia, filosofía y religión.
 - 4. Clasificación y coordinación de las ciencias.
- Vol. 7. – PERSONA. LIBERTAD Y CULTURA (1984)
- Vol. 8. – QUÉ ES EL CATOLICISMO (1985)
- Vol. 9. – ARISTÓTELES (1986)
- Vol. 10. – PLOTINO (1987)
- Vol. 11. – QUÉ ES EL YOGA (1987)
- Vol. 12. – EL ALMA DE COREA (1987)
- Vol. 13. – FILOSOFÍA DE LA PERSONA SEGÚN KAROL WOJTYLA (1987)
- Vol. 14. – ESCRITOS ESPIRITUALES (1987)
- Vol. 15. – EL EXISTENCIALISMO (1987)
- Vol. 16. – FRANCISCO SUÁREZ, S.J. SU METAFÍSICA (1989)
- Vol. 17. – LA INTERIORIDAD AGUSTINIANA (1989)
- Vol. 18. – FILOSOFÍA LATINOAMERICANA EN LOS SIGLOS XVI A XVIII (1989)
- Vol. 19. – LA ESENCIA DE LA FILOSOFÍA TOMISTA (1990)
- Vol. 20. – CÓMO SER SÍ MISMO (1990)
- Vol. 21. – ESTUDIOS SOBRE ORTEGA Y GASSET (1991)
- Vol. 22. – ESTUDIOS DE FILOSOFÍA LATINOAMERICANA CONTEMPORÁNEA (1992)
- Vol. 23. – AUTORRETRATO FILOSÓFICO (1992)
- Vol. 24. – MI VISIÓN DE EUROPA (1993)
- Vol. 25. – INTERPRETACIÓN FILOSÓFICO-HISTÓRICA DEL Vº CENTENARIO DE LA EVANGELIZACIÓN DE AMÉRICA (1994)
- Vol. 26. – MI VISIÓN DE EUROPA (1993)
- Vol. 27. – FILOSOFÍA BUDISTA (1997)
- Vol. 28. – EL HOMBRE Y LA EVOLUCIÓN SEGÚN AUROBINDO Y TEILHARD (2006)
- Vol. 29. – INTRODUCCIÓN A TEILHARD DE CHARDIN, EL COSMOS, EL HOMBRE Y DIOS (2008)

OBRAS DE
ISMAEL QUILES S. J.

30

**FILOSOFÍA
DE LO FEMENINO
Y OTROS ESCRITOS
FILOSÓFICOS**



EDICIONES UNIVERSIDAD DEL SALVADOR

CON EL AUSPICIO DE LA
FUNDACIÓN “SER Y SABER”

2009

Quiles, Ismael, S.J.

Filosofía de lo femenino y otros escritos filosóficos. -
1a. ed. - Buenos Aires : Universidad del Salvador, 2011.
299 p. ; 22x15 cm.

ISBN 978-950-592-150-8

1. Filosofía Contemporánea. I. Título.
CDD 190

Fecha de catalogación: 09/09/2011

ISBN

Hecho el depósito que establece la ley 11.723.

Derechos reservados.

Impreso en la Argentina. Printed in Argentina. 2009

Ediciones Universidad del Salvador.

Rodriguez Peña 714, 4º piso. Tel: 4812- 9344

Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

I

**FILOSOFÍA
DE LO FEMENINO**

PRESENTACIÓN

Como uno de los actos para la celebración en la Argentina del Año Internacional de la Mujer (1975), se nos pidió la conferencia cuyo texto ahora publicamos, ligeramente retocado y completado. Por cierto, ello significaba tratar un tema que nunca había aparecido en nuestra intención. No sé por qué, pero dentro de nuestras preocupaciones filosóficas, religiosas y sociales, nunca había entrado este tema en nuestro radar.

En aquella oportunidad tratamos de precisar dos o tres puntos un tanto concretos y algo indicadores, para poder comprender un poco más la realidad de la mujer y su posición en el mundo. Para lo cual creímos que debíamos centrar nuestro estudio sobre “*La esencia de lo femenino*”.

En segundo lugar, reproducimos aquí también el artículo que nos pidió la revista “Lyra” para una colección de estudios sobre la mujer, que aparecieron en su entrega de 1976. El tema “*La espiritualidad de la mujer*”, es una consecuencia lógica y complemento del de la esencia de lo femenino.

En ambos trabajos intentamos acercarnos a una comprensión de la esencia y de algunos aspectos fundamentales del espíritu de la mujer. Los publicamos ahora juntos como una modesta contribución a la filosofía de lo femenino.

Buenos Aires, abril de 1978

I.Q.

CAPÍTULO I

LA ESENCIA DE LO FEMENINO

INTRODUCCIÓN

Como es de suponer, cuando me pidieron que me ocupase del tema de la mujer, advertí que mi enfoque no podía ser otro que el filosófico. Bien sé que no es fácil; pero sin duda, es el más fundamental. Es obvio, como ustedes saben, que todos los grandes problemas y temas que hay en torno de la mujer, políticos, sociales, económicos, religiosos, jurídicos, culturales, psicológicos, morales, artísticos, etc., la comprensión misma de la situación histórica de la mujer y de su realidad actual, todos estos problemas, reitero, en el fondo se van tratando superficialmente y no se aclaran si no se tiene en cuenta lo que es la mujer en sí misma. Cosa muy difícil, como todos imaginan. Pero, como filósofos, debemos ir a la esencia, a lo último, la realidad última. Por eso ahora he de dirigir mi atención a la esencia misma de la mujer, a la esencia de lo femenino.

Vamos a tratar de acercarnos un tanto a ello, y espero que nos sea útil, si lo hacemos con un esfuerzo de precisión, y, a la vez, con conciencia de nuestras limitaciones. Sólo Dios conoce bien la esencia de las cosas. Para nosotros, ésta se pierde siempre en cierta penumbra. Si uno tiene que pensar que todo en la humanidad, en la vida del hombre, en la vida mía particular, es misterio (lo que han llamado los filósofos el “misterio ontológico”, el misterio del ser: el cosmos es un misterio, Dios es supermisterio, y cada uno de nosotros somos un

misterio), no es de extrañar que la mujer sea un gran misterio también, sobre todo para los hombres. Por eso, quizá, éstos han dicho tantas incongruencias acerca de la mujer.¹

Sería largo y penoso repetir algunas de las irreflexivas afirmaciones que han hecho toda clase de escritores, no sólo los satíricos, sino también los filósofos, los historiadores, los teólogos y alguno que otro santo sobre la mujer.²

Pero olvidemos ahora esta gran inconciencia, esta actitud oscura del pasado. Tratemos nosotros de reflexionar directamente y con serenidad, filosóficamente, sobre el tema: ¿qué es la mujer?, ¿qué es lo femenino?, ¿cuál es la esencia de la mujer?, o, mejor diríamos, ¿cuál es la esencia de la esencia de la mujer?

Nuestro tema central será, pues, *qué es lo femenino*. Al preguntarnos por la esencia de lo femenino, buscamos *la base filosófica de la "diferencia" entre el hombre y la mujer*. Después analizaremos *la dignidad de la persona en la mujer; que es la base filosófica de la "igualdad" entre el hombre y la mujer*.

Base filosófica de la diferencia: lo femenino.

Base filosófica de la igualdad: la persona.

Finalmente, en un tercer punto, una vez precisada la esencia de lo femenino y la dignidad de la mujer como persona, podremos hablar, con más fundamento, sobre el aporte específico de lo femenino a los problemas de la Igualdad, el Desarrollo y la Paz, tema del Año Internacional de la Mujer, en 1975.

Primero, pues, lo "eterno femenino" de que habló Goethe, y que ha recogido Teilhard en uno de sus estudios.

1. R. Steinberg, por ejemplo, en el primer capítulo de su obra *La mujer nueva*, reúne varias de esas expresiones negativas sobre la mujer, que ciertamente no honran a la humanidad.

2. Puede verse otra de las reflexiones inconcebibles en un autor como Rabelais, citado por Esteban Lamy, en *La mujer del porvenir*, G. Gigli, Barcelona, p.95.

1. BASE FILOSÓFICA DE LA DIFERENCIA: LO FEMENINO

Nuestra primera pregunta será: ¿qué es lo femenino en su esencia última? Si es que podemos captarlo.

Hay un hecho fundamental que es el *sexo*. Dios ha creado la humanidad sexuada. El sexo divide a la humanidad en hombres y mujeres; es un hecho: sexo femenino y sexo masculino. Veamos, entonces, qué es lo femenino, y, por supuesto, por contrapartida aparecerá también lo masculino. Como filósofos debemos tratar de llegar a la realidad última, a la esencia de la cosa. Esto puede parecer un poco molesto por los rodeos, abstracciones o análisis minuciosos; pero es necesario sobrepasar la luminosidad fácil, pero engañosa, de la superficie, para encontrar el verdadero foco de luz del ser y de la vida, la esencia de las cosas.

1. En lo biológico

Lo más inmediatamente discernible por su forma exterior, para diferenciar lo femenino y masculino, es el sexo en el plano biológico. Lo femenino y masculino en lo biológico, son dos estructuras o elementos bien diferenciados, pero complementarios entre sí. Esto es sencillo, muy fácil y muy simple; dos estructuras distintas, pero complementarias; igualmente necesarias e indispensables entre sí para la prolongación de la vida. Ellas implican una atracción biológica mutua. El hombre es, puede decirse, fecundante, estimulante. La mujer es la portadora de la corriente vital. La va gestando, nutriendo; es la matriz vital, por así decirlo, es la que alumbró la vida. El hombre es el impulso, que estimula; la mujer es la energía vital que desarrolla la vida. Esto es la maternidad biológica, en la cual el ser humano no difiere del animal, sexuada también. La maternidad biológica implica en la mujer un instinto mayor de custodia, de conservación, de prolongación y defensa de la vida.

He aquí el primer elemento de lo femenino: lo biológico. El discernimiento es fácil y simple, tanto por la forma externa como por la función de cada uno de los dos, lo femenino y lo masculino. Bien diferenciados, igualmente necesarios y complementarios.

2. En lo psíquico.

El segundo nivel sexual aparece en lo psíquico. Porque el sexo no se agota en lo biológico; la psique, es decir, esa otra cualidad que tenemos todos y que la vivimos, más fácil de señalar que de describir, con la que sentimos el choque de las cosas externas y tenemos atracción o repulsión hacia ellas; esa cualidad, el afecto, por la que reaccionamos ante las otras personas, más allá de lo biológico, y que es la base de la relación social con los demás, del amor y del odio. Todo eso entra en lo que podríamos llamar “psique”. Ahora bien, la psique es, asimismo, *bipolar* en la humanidad. Lo masculino tiene su psique propia, lo femenino tiene la suya. Nuestra psique es también sexuada.

La atracción biológica es función, curiosamente, de la especie. Para la prolongación de ésta, para la continuación de la vida, la base biológica es necesaria; sin ella la humanidad desaparecería. Pero la psique es una polaridad sexual nueva, superior a la simple atracción biológica, en la cual se descubre también lo masculino y lo femenino. Repitamos que hay una psique femenina y una psique masculina. Evidentemente ambas tienen cierta conexión con la base biológica, pero son distintas y superiores. Se expresan, por tanto, de un modo más elevado, no tan material y tangible. Alcanzan, más allá de los cuerpos, la relación de las almas. Porque también hay una atracción entre las almas.

En la mujer y en el hombre, el psiquismo tiene sus matices propios. En la psique femenina aparece una mayor delicadeza, más afectividad; lo femenino es más emotivo, más impulsivo, espontáneo, instintivo; lo masculino es más fuerte, más reprimido, más calculado; lo femenino es más tierno, lo masculino más duro. Esta diferencia no es biológica, es psíquica. No pertenece a la

estructura del cuerpo, sino a otra superior. Evidentemente hay características dominantes en la psique femenina, distintas de la masculina. Aparece, pues, también, diferencia sexual en lo psíquico. Y por cierto que se descubre aquí un factor nuevo. En la psique se acentúa la satisfacción y la relación personal, individual; es decir, la función biológica es necesaria para la especie; es primordialmente para la especie, porque es la condición para la prolongación de ella; la relación psíquica, en cambio, supera la especie y entra ya en el plano de la satisfacción, perfección y plenitud del individuo; es la relación de individuo a individuo o de individuo a sociedad.

Hay una plenitud psíquica sexual en un orden superior al biológico.

3. En lo espiritual.

También hablamos del sexo en el orden espiritual. Pareciera que el sexo no existe en el espíritu. “Los ángeles no tienen sexo” – se dice –; pero veremos luego hasta qué punto tienen sexo o no. Lo cierto es que los espíritus humanos tenemos sexo. Es decir, hay una manera “espiritual” de ser en la mujer y otra en el hombre, que se manifiesta por la diferencia en sus operaciones espirituales. Dominantemente características de las mujeres en un sentido, dominantemente características de los hombres en otro. Todos lo hemos notado muchas veces. Se trata de operaciones espirituales. Así, por ejemplo, es común decir que lo femenino es intuitivo, lo cual es propio de la inteligencia, que es una facultad espiritual. Igualmente se dice que lo femenino es sintético, mira la totalidad, tiene una visión más global. Lo masculino es más racional, discursivo y analítico. Lo femenino es más místico, lo masculino es más especulativo.

Reiteramos que eso no significa que las mujeres sean exclusivamente intuitivas, sintéticas y místicas y los hombres exclusivamente racionales, analíticos y especulativos. En ambos se dan todas esas cualidades, en mayor o menor grado, según cada individuo, mujer u hombre. Pero ciertamente hay un toque dominante en lo femenino hacia un lado y en lo masculino hacia el otro.

De aquí que las mujeres y los hombres tengan su aspecto espiritual propio, distinto. Se habla mucho de la intuición femenina; se revela así un “modo especial” de la actividad espiritual de la mujer. Y de lo racional como un “modo especial” de la actividad espiritual del hombre. Eso mismo nos está mostrando que, en algún aspecto, nuestros espíritus también están sexuados. Será por la relación con el cuerpo, será por la relación con la psique; pero es un hecho que el alma de la mujer reacciona de una manera propia en sus relaciones con el mundo material y con los otros seres humanos; a su vez, el hombre tiene también sus características propias, masculinas.³

Es cierto, asimismo, que cuando he distinguido los tres planos, biológico, psíquico y espiritual, lo he hecho para que nos entendamos, y porque hay una diferencia de base; pero también debemos reconocer la íntima unión que hay en el ser humano entre el cuerpo y el alma, y que, por lo mismo, no existe en el ser humano una dimensión sexual biológica, aislada de lo psíquico y de lo espiritual. Y, por otra parte, tampoco se da una actividad espiritual, puramente espiritual. Sino que también es siempre psíquica y biológica. Así que todo está en todo; pero sin duda se trata de planos distintos, con sus propias características; aunque estén uno y otro entremezclados y se influyan necesariamente.

3. Después de la conferencia me preguntó en privado uno de los oyentes: Las diferencias psíquicas y espirituales entre el hombre y la mujer, ¿no se deberán a la situación social en que ésta ha vivido, a que se le ha dado una manera de ser en la sociedad y se la ha educado unilateralmente para ello? Es un problema que se plantea con frecuencia. La respuesta adecuada necesita base histórica, biológica, psicológica y sociológica. Aquí sólo podemos dar una apreciación fundada en las observaciones y experiencias globales. En primer lugar, la base biológica es ya un buen “condicionamiento” de la psíquica y espiritual. Pero además, las limitadas comprobaciones de la historia y aún de las diversas culturas actuales, dan rasgos comunes a las mujeres y a los hombres, que coinciden con las características de lo femenino y masculino que ahora señalamos. Nuestras apreciaciones personales en las culturas más diversas confirman esta impresión general. Hay una manera parecida de reaccionar propias de las mujeres en las culturas más diversas: latinos, sajones, germánicos, eslavos, árabes, judíos, persas, indios, malayos, chinos, japoneses, coreanos, mongoles, manchúes, polinesios... En este sentido se puede hablar, con propiedad, del “eterno femenino”, y, por supuesto, lo mismo se diga de lo masculino.

4. *En lo cósmico.*

Hemos avanzado ya bastante, pero aún debemos aclarar nuevos horizontes. La comprobación de que lo masculino y lo femenino desbordan lo biológico y penetran en los planos psíquico y espiritual nos abre otra perspectiva. Lo cierto es que la realidad del sexo (sin ser pan-sexualistas en un sentido freudiano, ni mucho menos, además de que aquí nos movemos en planos distintos de los que Freud analizó), nos está revelando en el ser humano que la polaridad femenino-masculino obedece a algo más allá del hombre y de la humanidad. Y que en la humanidad, simplemente, se está cumpliendo una ley más general, una ley de valor universal. De manera que también vamos a encontrar lo femenino y lo masculino en el cosmos en general, como un factor de orden cósmico. Efectivamente, todo está condicionado y promovido por esos dos grandes polos. Los hemos llamado masculino y femenino por cuenta nuestra. Es una especie de antropomorfismo. Pero seguiremos llamándolos así sabiendo que expresamos una realidad más profunda.

Lo cierto es que en toda la naturaleza hay dos polos que actúan parecidamente, tal como sucede en nosotros. Quiere esto decir que no somos una ley al margen en el universo, sino, simplemente, la expresión de una ley cósmica universal. En realidad, si atendemos un poco a la historia, a la paleontología, a la geología, y a la humanidad, tal como se ha ido desarrollando, todo el devenir del universo, toda la evolución micro y macrocósmica, en las células y en las galaxias, todo parece que está actuando, funcionando y desarrollándose en virtud de dos elementos complementarios, que equivalen a lo masculino y lo femenino.

Recordemos que ya la *Biblia*, en los primeros versículos del *Génesis*, nos describe el universo recién creado, y en él distingue claramente dos elementos: la masa caótica y fluída de la tierra, envuelta en tinieblas abismales, y el espíritu o energía divina actuando en ella: materia y espíritu, tierra en caos y energía ordenadora, son los dos elementos bipolares del cosmos primigenio, que nos muestran su base constitutiva. El texto sagrado no puede ser más expresivo: “En

el principio creó Dios el cielo y la tierra. La tierra era soledad y caos, y las tinieblas cubrían el abismo. Pero el espíritu de Dios aleteaba sobre las aguas”.⁴

Tenemos, pues, desde el principio, apuntada por la Biblia, la polaridad materia y espíritu, materia y energía. El espíritu es la energía que va ordenando el caos de la materia. Esta polaridad, que llamamos masculina y femenina, sería la estructura básica y primordial de todo el Universo. De la interacción de estos dos polos resulta el proceso cósmico.

Las cosmogonías y filosofías orientales han coincidido con esta visión ampliamente. Los principios masculino y femenino son la polaridad universal.

Es clásica en el hinduismo la concepción de los dos elementos cósmicos “purusha” y “prakriti”, que corresponden a lo masculino y lo femenino. “Purusha” es el principio estable, el sujeto, el ser; “prakriti” es el principio material, activo, origen del cambio, del movimiento, y por eso conectado con la energía y el dinamismo.⁵ Lo femenino “Prakriti” es el impulso que da origen a la gran “danza cósmica”, o evolución permanente del universo.

4. *Génesis*, I, 1-3. *La Sagrada Biblia*, versión española con notas a cargo del Pontificio Instituto Bíblico de Roma, Muntaner, Barcelona, 1961. Los comentaristas subrayan a su vez el doble elemento incluido en la “primera creación”, es decir, materia y espíritu o energía: “la materia informe, caótica, está animada por el *soplo* o espíritu *de Dios*, principio de orden, de energía y de vida”. No hace falta que aclaremos que el “espíritu de Dios” o “principio de orden y energía” es el elemento activo, ordenador, que Dios ha dado al cosmos, al crearlo. Es, por tanto, un principio inmanente y constitutivo del cosmos; y no debe confundirse con Dios mismo, aún cuando sabemos que todo ser y toda actividad en el cosmos, toda materia y toda energía proceden de Dios, como su origen y causa primera. Aunque se admite siempre en el hinduismo y budismo la existencia de la bipolaridad cósmica y su correspondencia a lo masculino y femenino, no siempre hay coincidencia en la naturaleza de ambos polos. Así se considera a veces como activo y como positivo el principio masculino, y pasivo y negativo al femenino; pero otras veces también a la inversa. Lo mismo se diga de la polaridad materia-espíritu. Ver sobre el hinduismo y el yoga, Maryse Choisy, *La métaphysique des yogas*, Ed. Mont-Blanc, 1948, ps. 165 y sigs.

5. Todas las cosmologías hindúes conciben el mundo sobre la base de estos dos elementos: “purusha” significa el principio estable y espiritual, el sujeto, y es traducido frecuentemente como “alma”; en sí es inmaterial, eterno, inmutable, feliz; “prakriti” es el principio de actividad y se lo considera ligado a la materia; por eso lo llaman “materia”, naturaleza, y es el origen del movimiento, el cambio la mutación, el desarrollo, nacimiento y destrucción de los seres...

El yoga ha tomado la estructura bipolar cósmica del hinduismo (purusha-prakriti); además ha distinguido dos energías complementarias, masculina y femenina. Así, por ejemplo, en el caso de los dos conductos de energía en el ser humano, “ida” y “pingala”, masculino y femenino respectivamente.⁶

El taoísmo ha representado siempre también los dos principios cósmicos, “yin” y “yan”, correspondientes a lo masculino y femenino, por cuya tensión y complementación se rige toda la evolución cósmica en el universo y en los individuos.

Así, pues, esta dualidad de los opuestos parece que rige toda la actividad cósmica. De manera que, curiosamente, la polaridad que existe en nosotros, masculino-femenino, en realidad no es más que la expresión de una ley cósmica superior y universal.

Teilhard, en su pequeño tratado *El eterno femenino*, describe este “eterno femenino” como la energía que está realmente animando todas las cosas en el interior del cosmos.⁷

6. Entre los conductos de energía cósmica en el ser humano, dos de los más importantes son “ida” y “pingala”, que corren paralelos a la espina dorsal y desembocan del lado izquierdo y derecho, respectivamente, de la nariz. Se trata de lo que nosotros denominamos una “fisiología mística” de los yogas. Ver sobre el valor de esta concepción nuestra obra: *Qué es el yoga*, 2ª. ed., Ed. Columba, Bs. As., 1975, ps. 51 y sigs. [Depalma, Bs.As., 1987; EUS, Bs.As., 2004].

Lo curioso es la conexión que los yogas hacen con lo masculino y femenino, relacionándolo con el sol y la luna y con las dos sílabas del Ha-Tha yoga. Maryse Choisy describe así la significación y correspondencia de estos dos conductos: “*Ida* está a la izquierda y representa el magnetismo negativo de *ha*, lunar, femenino, pálido, destructor. A la derecha, *Pingala* es el magnetismo positivo de *tha*, solar, masculino, rojo, constructor”. *Exercices de Yoga*, Ed. Mont-Blanc, Ginebra, 1963, p.73.

Es difícil, sin embargo, acompañar a la Dra. Choisy y a los yogas en estas atribuciones. Como veremos más adelante, la bipolaridad cósmica no implica que uno sea negativo y otro positivo, que uno sea malo o destructor y otro bueno o constructor, pues ambos principios son igualmente positivos, cada uno con su aporte propio.

7. *El eterno femenino*, en *Escritos del tiempo de guerra*, ps. 277-290. El P. Henri de Lubac ha dado gran importancia a este breve trabajo de Teilhard, dedicándole un largo comentario: *L'éternel féminin*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968. Traducción española por L. Cuadrado, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1969, 287 págs.

Inspirándose en el *Libro de los Proverbios* (VIII, 22-31), que se refiere a la Sabiduría de Dios, como fuerza creadora y ordenadora del Universo, Teilhard describe el “esencial Femenino”, a manera de alma dinámica del cosmos. No puedo renunciar a transcribir algunos párrafos, profundos en su marco poético, sobre lo femenino como energía cósmica, creada por Dios, para dinamizar y unir la multiplicidad, que sin ella degeneraría en el caos.

“Yo aparecí desde el origen del Mundo. Desde antes de los siglos, yo salí de las manos de Dios, esbozo destinado a embellecerse a través de los tiempos, cooperadora de su obra.

“Todo en el Universo se realiza por unión y fecundación, por reunión de elementos que se buscan, y se funden de dos en dos, y renacen en una tercera cosa.

“Dios me difundió en la Multiplicidad inicial como fuerza de condensación y de concentración.

“Yo soy el lado conjuntivo de los seres, yo el perfume que los hace encontrarse y los arrebató libremente, apasionadamente, por el camino de su unificación.

“Por mí se mueve y se coordina todo.

“Yo soy el encanto derramado sobre el Mundo para hacer que se reúna, el Ideal suspendido sobre él para hacerle ascender.

“Yo soy el esencial Femenino.

“En el comienzo, yo no era más que un vapor ondulante; me disimulaba bajo afinidades apenas conscientes, bajo una polaridad laxa y difusa.

“Sin embargo, yo existía ya. [...]

“Era yo quien ponía así las bases del Universo.

“Porque toda mónada, por humilde que sea – con tal de que sea de verdad un centro de actividad – obedece en su movimiento a un rudimento de amor hacia mí, el universal femenino” (ps. 279-280).

Como es fácil de ver, con su estilo poético, Teilhard vuelve a la concepción de las primeras palabras de la Biblia, al describir el comienzo de la creación: una tierra, una materia que se diluye en el caos y en las tinieblas, y el espíritu, la energía creadora puesta por Dios como principio ideal y efectivo del orden y vida cósmicos. Teilhard llama a ésta ya abiertamente el “esencial Femenino”, que, por ser principio del Universo, puede llamarse “el universal femenino”.

Lo masculino y lo femenino son, pues, una polaridad, que más allá del hombre, rige el devenir cósmico.

Y ahora podremos comprender el interrogante que antes hemos planteado acerca del sexo en los ángeles. Es muy poco lo que la Biblia y la tradición cristiana nos dicen sobre los ángeles. Por eso la teología católica es muy cautelosa en sus afirmaciones. Pero sabemos con certeza que son espíritus creados por Dios y que algunos de ellos han sido enviados por Dios a traer ciertos mensajes a los hombres. Por ser ellos espíritus puros sabemos que no tienen cuerpo como nosotros y por tanto no podemos hablar en éstos de lo masculino y femenino en sentido biológico. No cabe hablar de que se hallen divididos por el sexo a la manera del género humano. Pero, si la bipolaridad de esos dos factores, que hemos llamado antropomórficamente masculino y femenino, es una ley cósmica de toda la creación, ello significa que en todos los seres creados, incluso los espíritus puros, se daría la tensión interior entre los dos factores: el ser y su energía, el sujeto y su impulso. En el interior del ser de cada ángel o espíritu puro se cumple, pues, también la ley cósmica de la bipolaridad vigente en todo el Universo.

5. En Dios.

Pero esta polaridad sexual en lo cósmico, como el cosmos mismo, no es más que un destello, un dejo o una huella de la esencia de Dios. Entonces,

¿también en Dios tendríamos que encontrar esta polaridad sexual? ¿Lo masculino y lo femenino en Dios? Mucho atrevimiento parece esto; pero los textos y las experiencias nos llevan por ahí. Se trata de textos milenarios, entre los cuales debemos incluir la misma Biblia.

En Dios todo es uno, lo sabemos. La Unidad máxima. Pero, a pesar de esa unidad en su naturaleza, los católicos ya distinguimos la Trinidad de Personas. La unidad de la naturaleza divina y la simplicidad de Dios es indiscutible. Pero ya entre el Padre y el Hijo la revelación nos descubre una polaridad inicial. El Padre es el Ser y el Hijo procede del Padre, es engendrado, como Palabra mental del Padre, como la Sabiduría-Energía creadora, pues el Padre crea todas las cosas por el Hijo. Así que encontramos en Dios una polaridad fundamental: Padre-Hijo, o bien, Ser-Energía creadora. El fruto de esa polaridad es, en Dios mismo, el Amor, el Espíritu Santo; y fuera de Dios, la creación del mundo temporal y mutable.

La primera polaridad en el seno de Dios la describe la Biblia con el estilo poético del *Libro de los Proverbios*. Nos hace imaginar la esencia de Dios, allá en la eternidad, en aquella especie de Soledad eterna de Dios consigo mismo. Dios planeaba en su Mente o Sabiduría infinita la creación del universo en un momento dado. La Biblia nos presenta, pues, primero, a la Sabiduría en Dios mismo, y luego, actuando en el proceso de la creación y ordenamiento del mundo. Y hace hablar así a la Sabiduría que se presenta como “el principio de actividad”, es decir, la Energía divina: “Antes de los siglos y de que se formasen los cielos, la tierra, los montes y los abismos yo ya estaba en Dios [desde la eternidad, como principio de su actividad]”, planeando todo el universo maravilloso que iba a ser creado en el tiempo.⁸

8. *Libro de los Proverbios*, cap. VIII, 22-31, edición citada. Es de interés reproducir el texto íntegro:

“Dios me poseía cual principio de su actividad,
como preámbulo de sus obras, de antiguo.
Desde la más remota edad fui constituida,
desde el principio, antes del nacimiento de la tierra.

El texto no puede ser más expresivo: “Dios” y “su principio de actividad”, es decir, Dios y su Sabiduría, que es su principio de actividad, su Energía creadora. La Sabiduría divina corresponde al Verbo, la Palabra, el Logos, por el cual Dios creó todas las cosas y sin él no se ha hecho nada de lo que existe. En el Evangelio de San Juan se encuentra un paralelismo perfecto con el texto de los Proverbios: el Verbo (Palabra, Sabiduría, Energía) primero en Dios desde la eternidad, como principio creador, y luego creándolo todo efectivamente.⁹

Como es fácil de apreciar, la Biblia misma nos da fundamento para hallar también en Dios el doble aspecto o polaridad del Ser y la Energía, correspondientes, por cierto, a lo masculino y femenino, que hemos hallado en la creación.

Por supuesto, hablando con rigor, no podemos decir que el Padre o el Ser sea masculino ni femenino, y el Hijo o la Energía uno u otro. Ni el Espíritu Santo es masculino o femenino. Así que en este sentido no hay sexo. Lo mas-

Cuando aún no existían los abismos fui concebida,
cuando aún no había fuentes grávidas de agua.
Antes de haberse asentado los montes,
antes que los collados era yo nacida,
cuando aún no había hecho la tierra, ni las campiñas,
ni los primeros terrones del orbe.
Cuando afirmaba los cielos, allí estaba yo,
cuando ponía una bóveda sobre la superficie del océano;
cuando daba consistencia a las nubes de lo alto,
cuando daba fuerza a las fuentes del océano.
Cuando fijaba límite al mar,
para que las aguas no traspasasen la ribera;
cuando establecía los fundamentos de la tierra,
a su lado estaba yo, cual arquitecto,
y era todo delicias, día tras día,
recreándome ante él constantemente,
recreándome en el globo terrestre
y hallando mis delicias en el humano linaje”.

9. *Evangelio según San Juan*, I, 1-3:

“En el principio existía el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios. Él estaba en el principio en Dios. Todas las cosas existen por Él, y sin Él nada empezó de cuanto existe”.

culino y femenino lo distinguimos nosotros. Pero hay “un” aspecto de Dios que expresamos mejor por lo masculino y “otro” por lo femenino. Y éste es el origen en Dios, unidad absoluta en sí, de la polaridad que se muestra en el cosmos, y, sobre todo, en el ser humano, creado, de una manera especial, “a imagen y semejanza de Dios”. No podía hallarse mejor fundamento y sublimación del sexo en la humanidad.

Lo mismo aparece en casi todas las teologías y filosofías orientales, en una forma muy curiosa, sin que ellas se hayan influido entre sí y con el cristianismo. Para el hinduismo, por ejemplo, el Absoluto es Brahman, que es la Unidad impersonal, indiferenciada. Pero dentro del Absoluto, indiferenciado en sí, distinguen los hindúes dos aspectos: “El Ser Supremo como inactivo que no crea ... y como activo que crea”. Es decir, el Ser y la Energía, o el Purusha y el Shakti. Por eso, todas las manifestaciones personalizadas del Absoluto (que los hindúes llaman “Ishvara”) incluyen siempre el Dios y la Diosa, el Ser y la Energía, el Purusha y la Shakti. El mismo Dios personal, no crea el mundo por sí, sino por medio de su Energía, que es la que actúa verdaderamente, y esa Energía siempre la expresan los filósofos en forma de mujer o Shakti. Este término, en el hinduismo significa “energía”, y es sinónimo de “esposa” del Dios. Por eso a todas las representaciones de Ishvara (Brahma, Vishnu, Shiva...) corresponde la de una figura femenina, como su esposa, que es su Shakti, su Energía Divina. Actúan los dos, Ishvara y su Shakti. En realidad, dicen los hindúes, son una misma cosa. La unión de ambos se realiza en el Absoluto. Por lo mismo, cuando Shiva se pone en meditación, llega un momento en que su Shakti se identifica con él: Unidad, la unidad de los contrarios o diferentes. Pero es notable que el elemento femenino corresponde también a la Energía creadora divina en las filosofías hindúes del brahmanismo, como en el Libro de los Proverbios.¹⁰

10. He aquí cómo el místico hindú Ramakrishna describe este doble aspecto interior del Absoluto:

“Cuando pienso en el Ser Supremo como inactivo, que no crea, ni conserva, ni destruye, lo llamo Brahman o Purusha. Dios impersonal. Cuando pienso en Él como activo, creador, conser-

La distinción de lo masculino y femenino en el Absoluto, en Dios, aparece también, sin duda, por influencia del hinduismo, en muchas formas del budismo. El Buda trascendente o Absoluto, es representado a veces en forma de diosa. Tal es, por ejemplo, el de la imagen de Kanon en Japón. Evidentemente se trata de un aspecto del Absoluto – el de su acción en el mundo y de su compasión – personalizado en lo femenino.

En el Tibet, por citar otro caso, se ha desarrollado el budismo “tantra” o mágico. La Energía mágica la representan por una figura femenina, que es como la Shakti hindú y como una diosa que aparece abrazada a Dios. Esto es un símbolo del estado de iluminación o éxtasis místico de unión del alma y el Absoluto, que a su vez expresa lo que pasa dentro de Dios, donde lo masculino y lo femenino se funden en la Unidad indiferenciada.¹¹

Con mucha frecuencia en el hinduismo, a Dios se lo llama la “Madre”, porque Dios es el seno de donde nacen todas las cosas. Se le da una denominación femenina. Pero en realidad se refieren a la Energía de Dios. Un místico hindú, Ramakhishna, expresaba su devoción a Dios preferentemente como hacia la “Madre”. Repetía continuamente: “Madre”, “Madre”... Y ése era su acercamiento místico a Dios. Porque veía en Él la fuerza creadora, la Shakti divina. Otro filósofo moderno, Sri Aurobindo, ha hecho también de la devoción a la “Madre”, como imagen del Absoluto, uno de los medios más frecuentes para expresar su religiosidad y vivencia de Dios.¹²

vador, destructor, lo llamo Shakti o Maya o Prakriti, Dios personal. Pero la distinción entre ellos no comporta ninguna diferencia. El impersonal y el personal son el mismo Ser. Tal es la leche y su blancura. Tal el diamante y su brillo. Tal la serpiente y su reptación. No se puede pensar el uno sin la otra. La Madre Divina y Brahman son Uno” (*L'enseignement de Ramakrishna*, 1964, citado por Maryse Choisy, *La métaphysique des yogas*, p.164).

11. Ver *The Tantric Tradition*, por Aghenananda Bharati, Rider & Co., London, 1965, especialmente el capítulo 8, “Polarity symbolism in tantric doctrine and practice”, ps. 199 y sigs.

12. Sri Aurobindo, *La Madre*, Ed. Kier, Bs.As., 1971.

Repitamos que se trata siempre de la concepción de “un” aspecto de Dios que se considera el aspecto femenino, interior a la divinidad misma.

Teilhard, en su estudio antes citado, *El eterno femenino*, se refiere a este aspecto de la Sabiduría divina, que es la Energía divina, como la fuente de la Energía cósmica, creada por Dios en el mundo. Lo que equivale a la Shakti, a la “Madre” o Energía divina del hinduismo. La terminología es idéntica. La Energía divina es el elemento femenino de Dios, según nuestro modo humano de representación.

En el cristianismo, la encarnación ideal de esa Energía es María, la Virgen Madre. Ella aparece como “mediadora” entre Dios y el Mundo. Teilhard le dedica algunas de sus páginas más inspiradas. Ve en la Virgen Madre una expresión de la Sabiduría divina, de la Energía divina, sumergida en materia, pero, a la vez, como el ideal de belleza sensible que va atrayendo todas las cosas a Cristo y a Dios, conservando los atractivos de la materia, pero sublimándolos. En la Virgen Madre el Ideal femenino se realiza en máximo grado. Siempre en esa forma de Energía divina que es el Amor, que es el Espíritu, de unión, de unificación, de elevación, porque la Energía divina es elevante.

Escuchemos nuevamente a Teilhard, quien hace hablar a la vez, poéticamente, a la Energía Divina, a la Materia en que esa Energía se manifiesta, a la Naturaleza y a la vida, a la Mujer ideal y a la Virgen Madre, que Cristo ha querido como el ideal femenino encarnado¹³:

“Bajo la influencia cristiana yo seguiré combinando, hasta que la Creación se concluya, sus peligrosos y sutiles refinamientos en una perfección siempre cambiante, donde se resumen las aspiraciones de cada nueva generación.

“Así se verá reflejarse sobre el rostro de Beatriz, mientras el mundo dure, los sueños del arte y de la ciencia hacia los que asciende cada nuevo siglo...

13. O.c., ps. 287 y 289

“La Mujer no ha dejado nunca, desde los orígenes, de descontar en su favor la flor de cuanto producían la savia de la Naturaleza y el artificio humano.

“¿Quién podrá decir en qué perfume de perfecciones, individuales y cósmicas, habré de expandirme en la tarde del Mundo ante la presencia de Dios?

“Yo soy la Belleza inmarcesible de los tiempos por venir, el ideal Femenino [...]

“Situada entre Dios y la Tierra, como una región de atracción común, yo los hago ir el Uno hacia la otra apasionadamente.

“[...] Hasta que tenga lugar en mí el encuentro en que vengan a consumir la generación y la plenitud de Cristo a través de los siglos.

“Yo soy la Iglesia, Esposa de Jesús.

“Yo soy la Virgen María, Madre de todos los humanos”.

La Virgen Madre es, pues, para Teilhard la encarnación ideal del principio femenino cósmico y del aspecto femenino, de la esencia de Dios mismo.

Hemos ya llegado a la cumbre. Hemos encontrado también lo masculino y lo femenino en Dios. En el Absoluto, Dios, distinguimos el Ser y su Energía. Es cierto que en Dios la unidad es completa. Por eso la unión del hombre y la mujer es el símbolo mayor de esta unidad de los dos aspectos de Dios. Y lo mismo la unión de Cristo y la Iglesia. He aquí cómo la creación, el cosmos, y sobre todo la humanidad, en ese aspecto bipolar del sexo, es un reflejo de Dios mismo. Lo masculino y lo femenino tienen su ser aun en lo Divino, en el Absoluto.

6. *Síntesis.*

Ahora, podemos ensayar de discernir algo más las características de lo masculino y lo femenino. Tenemos conciencia de que ello es muy difícil. Pero, por aproximación, parecería que fueran las siguientes:

a) *Lo femenino* se ha manifestado ciertamente como la Energía creadora de Dios; Energía que en el fondo es el Amor. La Energía cósmica – dice Teilhard – es el Amor, lo cual es verdad. Y Amor es el poder de unión de los seres; no de dispersión, sino de unión; unión que es, a su vez, ascensión espiritual, elevación de conciencia, elevación del ser, que es acercamiento a lo divino, realización de lo divino, acercamiento a Dios

b) Lo masculino sería, entonces, más bien, el ser, la afirmación, sería la estabilidad, el cauce de la energía, la razón, la seguridad, la firmeza.

Los griegos ponen otra polaridad: Apolo y Dionisos. Dionisos es el impulso creador, impulso que implica situación agitada, caótica, pero en orden a una nueva creación. Correspondería a lo femenino. Apolo es la razón, el discurso, el orden y la estabilidad, que caracterizaría más lo masculino.

En cambio, no creemos que sean aplicables a la polaridad femenino-masculino las oposiciones negativo-positivo, malo-bueno, etc., pues en nuestro caso ambos son igualmente positivos, necesarios y complementarios, para constituir en el fondo lo que algunos autores llaman la “unidad-dual”. Sin duda que en Dios ambos elementos se dan unidos con identidad absoluta, trascendente y de manera perfecta.

II. BASE FILOSÓFICA DE LA IGUALDAD: LA PERSONA

Hemos visto la base filosófica de la “diferencia” entre la mujer y el hombre al señalar la esencia de lo femenino. Ahora vamos a señalar, apenas, la base filosófica de la igualdad en dignidad. El tema es muy importante, pero es más fácil, pues ha sido más estudiado. Por eso lo podemos exponer con brevedad.¹⁴

14. Remitimos a los lectores a los numerosos estudios publicados sobre el tema de la *persona*. Nuestra concepción se halla principalmente en nuestras obras *La persona humana*, Ed. Kraft, Bs.As., 1967, y *Persona y sociedad, hoy*, Ed. Eudeba, Bs.As., 1970.

Se trata de tomar plena conciencia del aporte que la mujer puede hacer a la sociedad. Si no lo hace, ella es responsable. Si los hombres no se lo dejan hacer, ellos son los responsables. En todo caso, siempre sale perdiendo la sociedad, es decir, las mujeres y los hombres.

En la primera parte hemos comprobado que la esencia de lo femenino consiste en expresar, de una manera especial, la Energía creadora divina. Ahora, bien, esta energía, este “esencial femenino”, que, repetimos, se encuentra representado, vivido esencialmente, en la mujer, está encarnado en una “persona”. La mujer es una conciencia individual, es una persona. Pero cuando lo femenino está encarnado en una persona, adquiere un valor nuevo, fundamental. Ser persona confiere una dignidad especial. Por ello, lo femenino, encarnado en una persona, adquiere una nueva y más alta dimensión.

Notemos, en primer lugar, que tocamos la base de la igualdad entre el hombre y la mujer. Uno es persona, otra es persona; por eso son iguales como sujetos capaces de autoconciencia y autodecisión. Son distintos por su aspecto diferencial: una femenina, otro masculino; pero en dignidad, en categoría, ontológicamente, digamos, son iguales. ¿Por qué? Precisamente porque son “personas”. Si la mujer es tan persona como el hombre, entonces, todos los derechos y obligaciones que competen al ser humano, como persona, son iguales para ambos. Cuando se hable de igualdad de derechos, posibilidades, participación, etc., entre la mujer y el hombre, la razón es muy simple y muy lógica, es decir, que ambos son personas. Cuando no se trata a la mujer en las mismas condiciones de igualdad respecto del hombre, en cuanto a sus derechos individuales y sociales, se va contra la naturaleza ontológica de la mujer, que es persona. Ésta es la base de la exigencia de todos los derechos de la mujer. Al parecer, ya no tendría ni qué hablarse de ello, porque se trata de una evidencia elemental. Está en el mismo plano que el hombre, en todos los niveles, como persona racional y libre.

En efecto, la “persona” es un sujeto que tiene un “centro interior”, que está en sí, y tiene que actuar desde sí¹⁵; si no actúa “desde sí”, no actúa como es; y si no actúa como es, no sirve para realizar su misión propia. Porque entonces no la trato como corresponde a su ser, y, por lo mismo, tampoco a mí me sirve como tal. Cuando se la usaba a la mujer como esclava, como simple instrumento de placer, etc., etc., se la “usaba”, algo así como un objeto, una “cosa”, pero no se la trataba como “persona”. Ahora bien, entonces se dejaba de recibir de la mujer lo mejor que tiene como mujer. No era una relación de amor. No aportaba al hombre lo mejor de sí, lo más propio de ella. Y si el hombre no vive el amor humano pleno, que no es por cierto el placer biológico, pierde lo más importante que tiene en la vida.

Y esto debemos extenderlo a todo lo relacionado con la presencia y actividad de la mujer en la vida. La mujer debe ser tratada como persona; ella debe decir sí o no. La mujer tiene su centro interior, como el hombre; tiene autoconciencia, lo que significa que tiene autonomía psicológica; tiene su ser propio, es decir, tiene autonomía ontológica; ella está “en sí” respecto del hombre y frente al hombre, respecto de la sociedad, y respecto de Dios. Dios mismo dice a la mujer lo mismo que al hombre: “Te tengo que dejar que actúes como tú eres”. Dios nos respeta. Porque tenemos autonomía ontológica y psicológica.

Este es el valor fundamental, trascendental, base de todos los demás valores de la mujer. Todo lo demás que tiene la mujer vale porque está apoyado en esta característica esencial: es persona.

Así, por ejemplo, no hay auténtico amor femenino si la mujer no es consi-

15. Por esta razón hemos caracterizado la esencia del hombre como “in-sistencia”, es decir, “estar en sí”. Nuestra teoría de la “in-sistencia” la hemos desarrollado en nuestra obras *Más allá del existencialismo*, *Filosofía in-sistencial*, Ed. Miracle, Barcelona, 1958, y *Tres lecciones sobre metafísica in-sistencial*, Ed. Balmes, Barcelona, 1961.

Han sido reeditadas en un volumen con el título *Antropología filosófica in-sistencial*, Ed. Depalma, Buenos Aires, 1978.

derada como persona, y, por tanto, tampoco hay auténtico amor masculino; sin igualdad, no hay correspondencia.

Y lo que decimos de la mujer, individualmente, lo decimos de la mujer en la sociedad. La sociedad que no trata a la mujer como persona, pierde los elementos más importantes de la mujer, los más valiosos; sólo podrá integrarlos en aspectos parciales y secundarios.

El tema de la igualdad, entre la mujer y el hombre, como es bien sabido, dentro del cristianismo ha cobrado un relieve central y decisivo en la historia de la humanidad. Ha habido discriminaciones en algunos escritores, pero la doctrina cristiana en ese sentido ha sido siempre uniforme. ¿Por qué? Porque tanto el hombre como la mujer han sido considerados igualmente “hijos de Dios” para la fe cristiana.

Además, dentro del cristianismo aparece el caso curioso y exclusivo. Es bueno que las mujeres se den cuenta de ello. El ser “exclusivamente humano”, más idealizado, más perfecto, más elevado a mayor dignidad, es una mujer. Cristo no es exclusivamente humano, pues Cristo es también Dios; y, siendo Dios, está por encima del nivel exclusivo humano. Pero en el mero nivel humano, aquella mujer que fue la Virgen María, es el más dignificado, entre los seres humanos, para los católicos.

Recordemos también la imagen de la mujer en el Evangelio. Cristo trató siempre a la mujer, no solamente con igualdad, sino con consideración, con honor, con comprensión, con respeto, con delicadeza.

III. APORTE DE LA MUJER A LA IGUALDAD, AL DESARROLLO Y A LA PAZ

Creemos que, con esto, el aporte de la mujer a la igualdad, al desarrollo y

a la paz es más fácil de precisar. Se trata de sacar consecuencias claras, que pueden deducirse y aplicarse a los diversos casos.

En cuanto a la *igualdad*, pienso que es muy importante repetir que el hombre y la mujer son iguales *en cuanto son personas humanas*. Pero es más importante aún que se *tome conciencia* de que esto de la “dignidad de la persona” no es una palabra, sino que es una realidad íntima. Es necesario que se comprenda bien lo que significa ser persona, que se tome conciencia de ello. Es importante esa toma de conciencia, que es como una nueva autoiluminación. Cuando la mujer se da cuenta de esto, una nueva luz le hará comprender su propio ser y su valor; ella se ubicará de una manera especial, casi automáticamente, en su verdadero lugar en la sociedad, y ayudará a los demás a que se ubiquen. Esta conciencia de lo que es la persona, en cuanto persona, es primordial para la autoubicación y autoiluminación y para el testimonio activo de la mujer en la sociedad. De aquí surgirán mil aplicaciones prácticas, mil iniciativas. Pero lo fundamental es *tomar conciencia* de los principios: la esencia de lo femenino y la dignidad de persona de la mujer. De lo contrario surgirá una iniciativa por aquí, otra por allá, pero no se resolverá *en su conjunto* la ubicación de la mujer. Hay que ir a la solución integral, a esa toma de conciencia, para la mujer y para los hombres; y luego vendrá la actuación, de acuerdo con esta verdad profunda, de cuya aplicación práctica resulta la justicia. Porque verdad y justicia van juntas siempre, casi se confunden.

Lo cual implica, no superioridad de la mujer sobre el hombre, ni dominación del hombre por ella. Cuando la mujer quiere ser superior al hombre está fuera de su lugar y deja de realizarse como sí misma; cuando quiere dominarlo, está fuera de su sitio y también deja de realizarse como sí misma. Así como, a su vez, cuando el hombre quiere dominar a la mujer está fuera de su sitio y deja de realizarse como hombre; no solamente impide que se realice la mujer, sino que él mismo deja de realizarse como hombre, porque no actúa como hombre, ya que no hay relación de persona a persona, sino que descendió al

nivel de “cosa”. Cuando yo trato “cosas” no hago un acto de relación humana. La relación plenamente “humana” es con otras personas; con las cosas no se “dialoga”, a las cosas no se las “ama”. Si a la mujer la trato como cosa, no dialogo con “ella”, no trato con “ella”, entonces yo mismo tampoco realizo una relación humana. Por lo mismo, no debe haber superioridad, ni dominación, en uno o en otra. Tampoco extrapolación, es decir, querer hacer la mujer lo que es específico del hombre. Hay ciertas cosas que, por su naturaleza, el hombre las hace mejor, como hay otras que la mujer hace mejor; son diferentes, son distintos, cada uno en su propio valor; simplemente, ambos deben autoafirmarse y autorrespetarse. Sólo entonces lo femenino y lo masculino se realizan. Es la ley más simple de las relaciones humanas; la ley simple del amor. La relación entre esposos, entre amigos, en toda relación humana. Si yo someto o me someto a alguien, entonces no lo trato como amigo, no tengo amigo; pero lo que yo quiero es tener amigo, que libremente sienta hacia mí simpatía y comprensión. Con mayor razón todavía ello sucede en la relación hombre-mujer. Esto parece fundamental, elemental.

Si la esencia de lo femenino es, precisamente, esa especie de encarnación de la energía divina, creadora, parece que la responsabilidad de la mujer en el *desarrollo* de la humanidad en el mundo cósmico, es primordial. No se trata de desarrollo limitado a sí misma y a su familia, porque ella tiene conciencia social, tan social como el hombre; sino que ha de impulsarla a llenar las aspiraciones de la humanidad. Debe ser la gran promotora de las aspiraciones de la humanidad. Ahí entra todo, pues se trata del desarrollo integral. La Energía se va desarrollando y desarrollando, no como quiera sino con un impulso que busca ser ascendente: en la ciencia, en la técnica, en el arte, en la cultura, en lo material y en lo espiritual, nada que pueda ser conveniente, útil para el desarrollo de la humanidad, hacia arriba y hacia adelante, es ajeno a la mujer.

Más aún, tiene “especial” misión de promover el desarrollo. Por la misma esencia de lo femenino, que es la Energía creadora, el dinamismo, la Shakti

activa, el impulso debería estar más en la mujer que en el hombre. Según hemos visto, en la tradición y en los hechos, el “eterno femenino” es la “Energía creadora”.

La paz está puesta en tercer lugar, con razón, pues se trata del don supremo, del Bien Supremo; todos queremos la paz del alma, la serenidad interior. Porque repetimos, la paz es el Bien Supremo. La paz no es un estado pasivo e inactivo; no es un dejarse estar, sino, simplemente, es la síntesis, el resultado armónico de vivencias positivas. La paz es seguridad, es plenitud, tanto la individual como la del conjunto social. La paz es la tensión equilibrada de las fuerzas constructoras del ser y de la sociedad. Paz, justicia y orden son entre sí inseparables; si no hay orden no hay paz; y sin justicia no hay orden. La paz y la justicia – dice la Biblia - se dieron un beso.¹⁶ Son como lo masculino y lo femenino; igualmente necesarios uno y otro. Todos los hombres llevamos esa aspiración a la paz, pero la mujer parecería ser un vigía, y una garantía vital de la paz. Lleva la Energía divina, y lo “eterno femenino” es, ante todo, energía de unión, de amor, de atracción de los seres humanos, como lo es también de los astros y de los átomos.

IV. REFLEXIÓN FINAL

Lo masculino y lo femenino en Dios se encuentran unidos: son unidad perfecta. El Ser y la Energía de Dios, fuera de Dios se hallan diversificados, y fuera de Dios son distintos entre sí. Cada uno tiene su propio valor, distintos, en su ser, pero al mismo tiempo iguales en su dignidad; y por eso la felicidad está siempre en la unión combinada, respetada, de ambos. En la unidad que forman ambos.

Aurobindo tiene una frase que sintetiza lo masculino y lo femenino, en relación con Dios. Para Aurobindo, *el hombre* es el Ser, el Alma; *la mujer* es la

16. *Salmo* 84. 11.

Naturaleza, la Energía. El hombre (Purusha) es el sujeto, la mujer es Prakriti, la materia-fuerza. Dice, pues, Aurobindo: “Alma y Naturaleza, Purusha y Prakriti, dos eternos amantes, que poseen una perpetua unidad, y gozan de su constante diferencia”.¹⁷ La felicidad es la diferencia, con la posesión de la unidad; porque eso es lo que vale, ser diferentes y estar unidos. Yo siempre suelo decir que el acto de amor a Dios tiene valor y sentido sólo si en ese acto yo me uno a Dios, pero sin dejar de ser yo mismo, sin perder mi conciencia, es decir, manteniéndose mi diferencia. Con confusión no hay amor. El amor es siempre entre “uno” y “otro”, entre dos que se hacen uno, pero sin dejar de ser verdaderamente “uno” y “otro”.

Teilhard termina, a su vez, recordando la realización ideal de lo femenino, que es la Virgen María. Es ideal porque asume toda la belleza de la materia, del mundo material, y representa, dentro del mundo material y dentro del mundo simplemente humano, la mayor y mejor expresión de la energía divina; de manera que es una especie de intermediario entre Dios-Cristo y la Humanidad. Función trascendente de lo femenino, de la Virgen Madre.

He aquí, pues, la dignidad, la belleza y la responsabilidad de lo femenino en el cosmos y en la sociedad. Lo femenino, lo eterno femenino, que de una manera especial interviene en la creación, se encarna también de una manera muy especial en la mujer. Es en el Universo sensible el aspecto de la Energía divina, el Amor creador. Pensamos que Dios tiene, entonces, como dos caras, dos aspectos, anverso y reverso, en absoluta unidad. El Ser de Dios, firme, sólido; y la Energía creadora de Dios, impulso y amor creador. Recuerdo ahora que la Sabiduría o Inteligencia de Dios es eminentemente activa. Y así la describe la Biblia, según hemos visto. Ahora bien, en griego, “poiesis”, poesía¹⁸, significa la acción creadora de la inteligencia, la imaginación creadora, y de ahí proviene el sentido con que después en griego, en latín y en las lenguas

17. Ver especialmente los dos capítulos que Aurobindo dedica a la relación Purusha y Prakriti en *Síntesis del yoga*, III, caps. XVI y XVII.

romances, usamos la palabra: poesía. De modo que podríamos decir, para terminar, que lo femenino es el aspecto poético de Dios.

APÉNDICE: *Purusha y Shakti.*

Sobre la relación entre Purusha y Shakti, como equivalentes a lo masculino y a lo femenino en el Absoluto y en el universo, creemos de interés traducir la siguiente aclaración que da Maryse Choisy en su obra sobre *La metafísica de los yogas*.

“Pero para los yogas, la Prakriti no es más que el aspecto exterior, el aspecto “ejecutivo” de la *Shakti*”.

¿Qué es, pues, la *Shakti*? En los escritos religiosos de la India, ella figura como la esposa del gran dios sectario, Shiva. Su sentido corresponde al griego *dynamis*. Se puede traducir por “eficiencia”.

La relación de estos dos aspectos del indiferenciado: de Purusha a Prakriti, del espíritu a la naturaleza (en la filosofía Samkhya), de Shiva o Shakti, del espíritu creador a su eficiencia (en el sistema tántrico), es una relación de varón a mujer, o como lo expresa Masson-Oursel “M F”. Relación exclusivamente metafísica, puesto que M se basta a sí mismo, mientras que F está allí para dar a M la ocasión de afirmar su absolutéz por su actitud a establecer lo relativo (*La méthaphysique des yogas*, Genève, 1948, p.66).

Como se ve, es fácil establecer la relación de lo masculino y femenino en el Absoluto y el cosmos según el hinduismo; así, la relación bipolar suele expresarse con los siguientes pares u otros equivalentes:

Varón-Mujer

18. “Póiesis” es el sustantivo activo del verbo “poiéo”, que significa precisamente *hacer; fabricar; componer*. Como sustantivo activo significa etimológicamente “el acto de hacer”. “Poiéma”, de donde el latín *poëma*, es sustantivo pasivo: “lo que uno ha hecho”; es decir, *obra, libro, poema*.

Masculino-Femenino

Brahman-Shakti

Brahman-Maya

Purusha-Prakriti

Shiva-Shakti

Isvara-Shakti

Espíritu-Energía

Espíritu-Naturaleza

Nótese que *Shakti* es la Energía divina creadora y que *Prakriti* es el elemento constitutivo del Mundo material. Naturaleza y Maya son el aspecto externo o ejecutivo de la *Shakti*. Por eso a veces se usan como sinónimos.

CAPÍTULO II

LA ESPIRITUALIDAD DE LA MUJER *

El tema de la espiritualidad de la mujer evoca uno de los aspectos que más afectan a la esencia de lo femenino, y, por lo mismo, que más trascendencia tiene para el ser y la vida de la mujer. Con ello estamos indicando que se trata de un tema que interesa a la mujer, no sólo para comprenderse a sí misma, sino para comprender su situación en la sociedad y también su misión en el universo.

I. QUÉ ES LA ESPIRITUALIDAD

Pero, ante todo, aclaremos qué significado tiene aquí el término espiritualidad: éste resulta un tanto vago, y, por ello, conviene precisarlo. Espiritualidad, por su mismo nombre, está apuntando a todo lo que se refiere al “espíritu”, a su ser y a sus actividades. El espíritu se manifiesta de múltiples maneras y abarca tanto el conocimiento abstracto, cual es la lógica y la matemática, como los valores estéticos, y especialmente los valores religiosos y la mística. En realidad, el espíritu comprende todas las manifestaciones de la cultura en sus diversos niveles, desde la tecnología, que sólo puede producirse gracias a la inteligencia, facultad espiritual del hombre, hasta la mística que se capta en una zona interior del alma, en lo más profundo del espíritu, o, como diría San Agustín, en la cúspide del alma. Todo ello se significa cuando se habla del “espíritu” y de la “espiritualidad”.

* Publicado en la revista “Lyra”, Buenos Aires, 1976.

Pero, en sentido más propio, espiritualidad significa una *especial actitud interior*, una particular y fina sensibilidad, para intuir el aspecto íntimo de los seres y de la vida, que se contrapone a lo externo, a lo material, a lo grosero, y aún a lo puramente racional como es lo matemático y lo geométrico. Espiritualidad es la facultad y es la actitud, una especie de sentido interno superior, por el que aprehendemos el aspecto imponderable de la intimidad de la vida humana y de la naturaleza, el latido íntimo de la realidad, que no sólo se halla en la vida y en el espíritu mismo de un ser humano, sino también en la naturaleza, en las flores y en las plantas, en la obra de arte, en la fuerza desatada de la naturaleza o en el movimiento gracioso de un animal, lo mismo que en el suave susurro de la brisa.

Con mucha frecuencia espiritualidad se ha confundido o identificado con lo religioso. Por eso espiritualidad y religiosidad se han tomado a veces como sinónimos. Ello se debe a que la manifestación más elevada del espíritu es la actitud religiosa. Por eso mismo, en la escala de los valores espirituales, algunos filósofos, como Max Scheler, han dado la supremacía a los valores religiosos. Los místicos, podemos decir, son los gigantes del espíritu. Sin embargo, la espiritualidad, aunque tiene su culminación en lo religioso, abarca manifestaciones que no son específicamente religiosas, como el arte, la estética, las virtudes humanas de la compasión, la comprensión, la captación de los sentimientos ajenos, etc. A no ser que, en el fondo, en todas estas expresiones espirituales se perciba un fondo religioso, que indudablemente existe. En todo caso, no conviene confundir espiritualidad con religiosidad en el sentido de devoción, o práctica o vivencia religiosa.

La espiritualidad, repetimos, es esa sensibilidad especial, ese radar interno para captar el aspecto más íntimo de la realidad de la vida, especialmente de la vida humana, de las reacciones más profundas del ser humano, de su relación con los demás seres y con el mundo trascendente.

Ahora bien, ¿cómo es la espiritualidad de la mujer?, ¿cuáles son sus características que la manifiestan como una espiritualidad propia de la mujer, típicamente femenina? ¿Qué aporte significa la espiritualidad femenina para la humanidad? Vamos a centrar nuestra atención en dos aspectos de un problema tan rico en matices, y que se presta para análisis extensos y de gran interés para la humanidad. Nos vamos a limitar a algunos sondeos sobre la espiritualidad y la esencia de la mujer, y trataremos luego de aclarar algunas características propias de la misión de la mujer en el mundo según su espiritualidad. Es decir, una vez precisadas las características de la espiritualidad propia de la mujer, trataremos de apuntar cuál es la misión de la mujer en el mundo, propia y específica de su espiritualidad. Tal vez de esta manera podríamos nosotros comprender mejor, y aún apreciar y dirigir, el aporte de la espiritualidad de la mujer para la sociedad en el mundo actual.

II. LA ESPIRITUALIDAD Y LA ESENCIA DE LA MUJER

En un trabajo anterior sobre la esencia de lo femenino, hemos tratado de precisar cuál es la esencia de la mujer, es decir, aquella última realidad por la cual la mujer se distingue del hombre y tiene su propia y característica manera de ser y de actuar. En otras palabras, la raíz de donde, en el fondo, nace el modo propio de ser y actuar de la mujer, la esencia de lo femenino. Ahora bien, vimos entonces que lo femenino no se limitaba por cierto al sexo biológicamente considerado, sino que se manifestaba con características propias como distinto de lo masculino, tanto en el plano psicológico como en el plano espiritual y en el plano cósmico. Es decir, un modo de ser, un modo de actuar, unas reacciones psicológicas y espirituales distintas y una distensión cósmica entre dos polos que se expresan como lo masculino y lo femenino. Pero, ascendiendo todavía más en el plano del ser, llegábamos hasta descubrir los dos elementos que actúan como polos complementarios, de lo femenino y lo masculino, también en el plano de lo divino. Y vimos entonces que, curiosamente, había una coincidencia básica entre las filosofías y religiones orientales y

occidentales en este aspecto, pues la concepción del judaísmo y del cristianismo corre paralela con el hinduismo, el budismo y el taoísmo. Concluíamos que la esencia de lo femenino se manifestaba en Dios por su Energía divina creadora, es decir, por aquel impulso interno, immanente en la divinidad, por el cual ésta se expande hacia afuera en mil manifestaciones, en mil realizaciones diversas. Esta “Energía creadora”, por contraposición al “Ser” de Dios en sí mismo, es lo femenino. En otras palabras, lo masculino y lo femenino en Dios lo distinguíamos por el Ser y la Energía, con lo cual coincidíamos con textos característicos de la Biblia y al mismo tiempo con la concepción dominante en muchas filosofías orientales. Así, el hinduismo expresa la bipolaridad de lo masculino y lo femenino en forma del ser y de su energía, de la persona y de su energía, del Purusha y de la Shakti.

La Biblia nos describe la Sabiduría divina como la Energía inteligente por la que Dios creó al mundo. Esta Sabiduría ordenadora y creadora existía ya desde la eternidad en el seno de Dios, ordenando todo el cosmos, poniendo los fundamentos de la creación del cielo y de las estrellas. Y al comienzo de la Biblia se dice que el Espíritu de Dios, es decir, el Espíritu creador animaba las aguas, flotaba sobre las aguas vivificándolas; en otras palabras, era el impulso divino creador, la Energía divina creadora. De esta manera podemos decir que lo masculino y lo femenino se hallaban también en Dios, como el “Ser” divino y la “Energía” divina. Sin duda que en Dios forman una perfecta unidad el “Ser” y su Energía. Por eso la unidad divina perfecta está expresada, como en un símbolo, por la unión del hombre y la mujer, de lo masculino y lo femenino. Pero en la creación lo femenino aparece o se manifiesta como la energía creadora de Dios, el impulso creador que por dentro está moviendo todo el universo, impulso y energía que en el fondo es el Amor. Es la tensión espiritual, el hálito divino que por dentro anima a todos los seres. Lo masculino, en cambio, sería el “Ser” de Dios, la firmeza, la estabilidad, el cauce en el cual la Energía se desarrolla, la seguridad que el ser tiene de sí mismo. Reiteramos que se trata de dos aspectos complementarios, que nosotros concebimos en Dios y que en Él, en el Absoluto, forman una unidad total. Pero, sin duda nin-

guna, responden a ciertos caracteres propios de lo masculino y lo femenino, del hombre y de la mujer.

Ahora bien, una vez que hemos determinado la esencia de lo femenino, fácilmente podemos intuir cuál es la espiritualidad propia de la mujer. La espiritualidad, repetimos, es esa especie de sensibilidad con que se capta la realidad íntima de las cosas y los valores del espíritu. ¿Cómo lo percibe la mujer?

Si la esencia de la mujer se caracteriza porque ella representa la Energía divina creadora, es decir, el Espíritu divino que está moviendo por dentro la creación entera, el cosmos en su desarrollo, en sus aspiraciones y en sus cada vez mayores realizaciones, sin duda que la mujer se halla en una peculiar situación para intuir esa realidad espiritual, es decir, ese impulso creador immanente a los seres, a las realidades y a la vida humana misma. Porque, siendo la mujer expresión, de una manera especial, de esa divina energía creadora, en cierta manera ella está más “connaturalizada” con este espíritu interior de los seres y de las cosas, que es la energía divina que ella representa. Está ella, por así decirlo, como en contacto “inmediato”, en una sintonización, en una inmersión, en una especie de armonía total con este aspecto de la divinidad, el cual la mujer encarna más típicamente que el hombre por su realidad femenina. Por eso la mujer se halla en una especie de contacto existencial más profundo con el impulso divino creador que está dentro de los seres. Ella expresa ese impulso y se siente atraída por él, por una especie de simpatía existencial de todo su ser, porque ahí ella se encuentra a sí misma más plenamente. El hombre, en cambio, ve ese impulso creador divino más a distancia, más racional y especulativamente. La mujer lo aprehende, lo siente más vitalmente como que la esencia misma de la mujer es la que expresa ese impulso, esa energía divina creadora, es decir, el Espíritu que flotaba en la creación sobre las aguas animándolo todo y que actualmente sigue inspirando y animando desde adentro todos los seres. La captación del Espíritu por la mujer y, por tanto, la espiritualidad de la mujer es más existencial, más profunda, más vivida de lo que es de suyo en el hombre; éste se halla más distanciado de ese impul-

so divino, de esa energía divina que es la corriente de la existencia porque la capta en forma más racional.

Esto nos explica ciertas características propias del modo de ser de la mujer, algo así como el rostro del espíritu femenino, de la espiritualidad femenina, la forma en que la mujer siente la realidad espiritual, íntima, que por dentro anima a los seres.

En primer lugar, la mujer tiene una *sensibilidad* vital más acentuada y de mayor resonancia que el hombre. En la mujer hay una mayor receptividad y una más impresionable onda vital para comprender las situaciones y contingencias de la vida. La afectividad femenina vibra con más vehemencia, lo cual se debe a su mayor capacidad de percibir las ondas de la energía vital y divina que por dentro anima a los seres y los sacude, según situaciones de perfección o de frustración, de felicidad o de angustia, de bienestar o de dolor. Justamente, porque estas situaciones, ya se trate de catástrofes naturales, o de la belleza de un panorama, de la tragedia de una guerra o de los triunfos humanos, la mujer las vive, con una dimensión, con una sensibilidad mucho más profunda que el hombre. Por así decirlo, los grandes movimientos sísmicos del espíritu tienen, en la mujer, una resonancia mucho más rápida y aguda. Ello se debe a que lo femenino sintoniza mejor con la corriente vital de la vida y por ello registra mejor las variantes que esa energía experimenta en los seres.

Por lo mismo, no sólo tiene la mujer una mayor sensibilidad vital y afectiva, sino también *estética*. Ello no es más que otro aspecto de la mayor posibilidad de la mujer para captar la corriente espiritual que anima por dentro a los seres y que los ilumina, causando el placer estético ante el esplendor de la belleza. Ésta no es algo puramente exterior, más bien lo exterior es apenas un reflejo de una realidad imponderable que, a través de los sentidos, descubre el espíritu. Pero, en realidad, se trata de la intuición de la belleza o de los valores estéticos, que son una parte del ser trascendente e íntimo de las cosas. Imaginemos, por ejemplo, el secreto del arte de las flores, el ikebana; lo que ante

todo se desea interpretar es la esencia misma de las flores, la esencia misma de la naturaleza, y dejar que ella se exprese, por así decirlo espontáneamente, en la disposición de las flores, de las ramas, del agua y del recipiente mismo. Es una captación estética de la intimidad del ser de la flor, de su realidad metafísica y un intento por expresarla. Ahora bien, la sensibilidad femenina está sin duda, más inmediatamente en contacto con esa intimidad del ser, del ser de cada cosa, concreta y determinada.

Por lo mismo, la sensibilidad de la mujer tiene, en general, un sentido más *íntimo y concreto*. Se pierde menos en abstracciones y vive más directamente la realidad interior de cada ser, de cada situación, de cada persona, de cada flor, de cada mínimo aspecto de la vida.

Este contacto más inmediato de la mujer con la realidad íntima de las cosas, nos explica otro fenómeno observado con frecuencia, es decir, la mayor *religiosidad* de la mujer en comparación con la del hombre. El hecho parece real, tanto en Occidente como en Oriente. Y, por cierto, los sentimientos de adoración y de devoción son expresados más fácilmente y más fuertemente por la mujer que por el hombre. No dudamos de que un análisis estadístico comprobaría esta opinión bastante generalizada. Ahora bien, con frecuencia se la interpreta como una demostración de cierta debilidad psicológica de la mujer. Sin embargo, para nosotros, la razón es mucho más profunda. Lejos de ser una prueba de debilidad, sensiblería o infantilidad, ella se debe a que la mujer, por su misma esencia femenina, se halla en contacto más inmediato con la energía divina presente en los seres y, por ello, siente con más intensidad el impacto de la presencia del Absoluto actuante en la naturaleza y en la vida humana. No debilidad enfermiza, sino una experiencia más vivida del espíritu profundo de las cosas, en virtud de la espiritualidad propia de la mujer, que por ello reacciona más vitalmente frente a la presencia y actuación de lo divino.

III. LA ESPIRITUALIDAD Y LA MISIÓN DE LA MUJER

Estas características pueden orientarnos sobre la función propia de la mujer en la sociedad, *su misión y su puesto en el universo*. Vamos a referirnos solamente a dos aspectos de la vida humana, en los que cabe una particular responsabilidad a la mujer.

En primer lugar, la mujer significa dentro de la sociedad humana el aporte más seguro a la *propagación y conservación de la vida*, de los valores vitales. El derecho a la vida, a la integridad, el rechazo a la guerra como medio de resolver los problemas humanos, la sensibilidad por el dolor humano, todo lo que en términos generales podríamos denominar propagación, conservación y promoción de la vida, encuentra siempre en la mujer un eco más rápido y más profundo que en el hombre. No es de extrañar que abunden las asociaciones femeninas de asistencia social, de protección a la infancia y a la vejez, a los impedidos físicamente, a los damnificados, etc. La mujer es impulsada instintivamente, por su misma vivencia interior, a defender la energía divina creadora y preservadora de la vida y de sus valores.

La sociedad no ha aprovechado todavía plenamente esta capacidad propia de la espiritualidad de la mujer, en el campo de los valores vitales. Porque, aún cuando haya proliferado la acción femenina en instituciones asistenciales de todo género, su presencia más sistemática y con más responsabilidad, como promotora y organizadora en los niveles nacionales e internacionales, no ha sido hasta el presente debidamente aceptada e integrada. Posiblemente, si la sensibilidad femenina hubiera intervenido más organizadamente para resolver los grandes problemas humanos internacionales de la desnutrición, el analfabetismo e insalubridad que sufren muchos países, el proceso habría sido más rápido y efectivo. Lanzamos esta apreciación al menos como una seria hipótesis de estudio.

Otro aspecto fundamental propio de la mujer, debido a su espiritualidad específica, es el de la *promoción de la paz* en la sociedad humana. Bergson y Teilhard han señalado acertadamente que, en el fondo, la Energía divina creadora, el impulso creador de Dios es Amor. Y Amor es unión. El amor une, integra, hace crecer, no separa ni destruye, ni siquiera coarta el impulso de ser más.

Si la espiritualidad de la mujer la acerca más a la Energía divina, no es extraño que, por su misma naturaleza, la mujer tenga una sensibilidad mayor por la paz y sienta, más todavía que el hombre, el horror por la guerra.

Con mucha frecuencia ante la muerte, mutilaciones y angustias que el soldado debe sufrir en la guerra, se piensa en las madres, en las hermanas, las esposas, las novias... La sensibilidad femenina ante los males incalculables de la guerra es mayor que la masculina, y creemos que ello se debe a que la mujer, por su espiritualidad más identificada con la corriente de la vida, siente más que el hombre la destrucción y la negación de los valores vitales. Éste es otro aporte femenino que tampoco ha sido plenamente aprovechado en la sociedad humana, y que debería ser más sistemáticamente incorporado en el estudio y solución de los problemas nacionales e internacionales.

Es fácil comprender el aporte que la mujer, por su propia actitud espiritual, más vital y concreta, puede significar en las diversas estructuras de la sociedad humana. Su función de madre, esposa y educadora de los hijos es sólo un aspecto de su misión específica como mujer, pues va mucho más lejos la capacidad y la misión de la mujer en el mundo. Ésta consiste en sentir más vivencialmente el Espíritu divino, la Energía creadora y animadora del universo y de la vida humana, transmitirla a la sociedad en sus múltiples facetas en que se manifiesta en el mundo, desde los valores biológicos y útiles hasta los sociales y religiosos.

Sin duda que cuando hablamos de la espiritualidad femenina, como expresión de un contacto más vivido y concreto con la Energía íntima que anima a los seres y al universo y, en último término, con la Energía divina creadora, no lo hacemos en sentido exclusivo y unilateral respecto de la espiritualidad propia del hombre. Si queremos comparar ambas, diremos que éste capta y vive también el impulso interior de las cosas, pero con una actitud más teórica, abstracta, racional, y por eso más “distanciada”, por así decirlo; tiene el hombre una conciencia más fría de la corriente vital, del ser interior de las cosas. Ello le permite racionalizar más sus actitudes frente a la vida. La espiritualidad del hombre representa más la visión racional, la seguridad y la firmeza del ser. La espiritualidad de la mujer, en cambio, es más energía, amor, sentimiento, es decir, se halla más sumergida que el hombre en la energía trascendente de las cosas.

El ideal será que la mujer tome “plena conciencia” de su propia espiritualidad y de su misión, como mujer, en el universo, que debe cumplir en el mundo contemporáneo. Esta toma de conciencia le permitirá asumir su puesto en la creación, sin perder su femineidad, antes bien dándose más cuenta del privilegio que tiene de sentir y expresar tan de cerca la Energía vivificante de Dios. Pero debe asumirlo sin distanciarse de la vida, sin perder la esencia de su espiritualidad en la cual expresa más plenamente su femineidad.

II

OTROS ESCRITOS FILOSÓFICOS

Los artículos que se presentan a continuación fueron publicados originalmente en la revista *Oriente-Occidente* del Instituto Latinoamericano de Investigaciones Comparadas sobre Oriente y Occidente (ILICOO) entre 1980 y 1999.

LA ESENCIA DEL HOMBRE SEGÚN EL ISA (*)

Es evidente que el tema central y directo de los UPANISHADS es el Absoluto, el Brahman-Ātman, el Absoluto en sí, la unidad misma, con sus características propias: ser, conciencia y felicidad puras (*sat-cit-ānanda*).

Por ello, la enseñanza fundamental de los Upanishads es la trascendencia e inmutabilidad del Absoluto, Uno en sí mismo; pero, al mismo tiempo, origen de todo y alma de todo el universo de los múltiples seres. Él es la unidad (*ekatvam*) y es Todo. La síntesis la repiten los Upanishads como un *leit-motiv*. “Ciertamente todo esto es Brahman”¹ “Todo esto es Ātman”².

Asimismo, junto al tema del Absoluto, los Upanishads desarrollan con descripciones, minuciosas a veces, la estructura compleja del “*cosmos*”, sus elementos y combinaciones, incluyendo los diversos mundos o planos del mismo.

Finalmente, el gran tema es siempre también el *hombre*, que viene a ser como el personaje que ha de saberse conducir a través de lo múltiple, inestable y aparente, hacia la Unidad, la Paz y la Realidad. Por eso el hombre, sus estructuras y su liberación de las apariencias engañosas, es el tercer gran tema de los Upanishads.

El Īśā está dentro de este gran objetivo de los Upanishads.³ Es un texto de difi-

(*) *Oriente-Occidente*, a 1, n 1, 1980

1. *Chāndogya* 3, 15, 1.

2. *Chāndogya* 7, 25, 2.

3. El *Īśā Upanishad* toma el nombre de su palabra *Īśā*, que significa “Señor”. Según L. Renou, “es probablemente el más antiguo de los Upanishads redactados en verso” (*Īśā Upanishad*, Adrien Maisonneuve, Paris, 1945, Avant Propos). Primitivamente formó parte de una de las *Samhitā* (colección de textos) del *Yajurveda*, la *Vajasaneyi-Samhitā*, lo cual prueba, una vez más, su anti-

cil interpretación por su estilo antitético. A ello se agrega su brevedad, ya que en sólo dieciocho estrofas encierra su enseñanza sobre el Absoluto, el Cosmos y el Hombre.

El mismo título y principio nos indica su tema fundamental: *Īśā* es el “Señor” total, el Absoluto, cuya Realidad trascendente se hace resaltar con gran relieve.

Pero es lógico, como acontece en los Upanishads metafísicos, que el tema de Brahman está unido con el tema del cosmos y, en especial, con el tema del hombre, de su ubicación en el universo y de su destino, es decir de la liberación (*mokṣa*).

Sadānanda ha descripto la conexión entre este tema central y el tema del hombre en el *Īśā*: “En el Upanishad [...] la persona indicada para su estudio es el que busca la liberación libre de todo deseo, la liberación es la necesidad, Ātman es el objeto, y la indicación de los medios de liberación por el establecimiento de las características del Ātman es la conexión”.⁴

Por su parte, Aurobindo ha señalado también que una idea central de este Upanishad es “la reconciliación y armonía de los opuestos fundamentales”.⁵ Es fácil comprobar que en su lista de opuestos están en juego los tres temas: el Absoluto, el Cosmos y el Hombre.

“1. El Señor consciente y la naturaleza fenoménica.

2. Renunciación y goce.

3. Acción en la naturaleza y libertad en el alma.

güedad. (Max Mueller, *The Upanishads*, Sacred Books of the East, Vol.1, pp C y CI). De esta colección o *Samhitā* pasó luego a la de los Upanishad. Hay dos redacciones, que difieren en algunas variantes no sustanciales. Nos basamos para nuestro estudio en la redacción tal como figura en la colección de los Upanishad.

4. *Īśā Upanishad*, with a new commentary by the Kaulāchāryya Sadānanda (o Satyānanda). Translated with Introduction by Inahendralal Majundar. Editado y prologado por Arthur Avalon, Luzac and C°, London, 1918.

5. Sri Aurobindo, *Birth Centenary Library*, vol. 12, 135-136.

4. La unidad estable de Brahman y el movimiento múltiple.
5. El ser y el devenir.
6. El señor activo y el Brahman Akshara indiferente
7. Vidyā y avidyā.
8. Nacimiento y no-nacimiento.
9. Obras y conocimiento.”

Sin embargo, es natural que junto con la idea fundamental y central del Absoluto, como la Unidad total y trascendente y como la superación de los opuestos, también el Īśā Upanishad nos da la “esencia del hombre” y su ubicación en el cosmos. No sólo una ley moral, sino también una ley metafísica. Y de esta manera nos descubre, con su especial pedagogía, la concepción del hombre.

No nos explica las estructuras o envolturas que constituyen el ser humano, tal como lo hacen otros Upanishads, sino que de una manera especial nos da la esencia misma de su ser y cómo llegar a la realización, es decir, a la liberación. Por eso nos parece útil referirnos a este aspecto del Īśā Upanishad.

A nosotros nos ha interesado en especial, porque nos ha parecido ver puesto en relieve un aspecto profundo de la esencia del hombre, que tiene cierto parecido con nuestra Antropología In-sistencial, lo cual, además, resulta esclarecedor de las antinomias y oscuridades que el texto mismo presenta.

1. ESQUEMA DEL ĪŚĀ

Es fácil distinguir algunos bloques en que pueden dividirse las dieciocho estrofas de este Upanishad.

Las estrofas 1-3, son una especie de introducción en la cual, después de haber afirmado la omnipresencia de Īśā en el universo, se orienta al hombre

para su autoubicación en el cosmos, penetrado por el Absoluto. Tienen también un sentido de norma moral para el hombre, a fin de que se ubique de acuerdo a su naturaleza, evitando los peligros de la ignorancia y la oscuridad, que generan el karma.

El segundo bloque, las estrofas 4-8, trata de introducirnos en la misteriosa Unidad del Ātman, que está más allá de todos los contrarios, de todos los opuestos, al abarcarlos todos sin ningún cambio en sí mismo. Son estrofas directamente encaminadas a darnos una descripción de la esencia escondida y trascendente del Absoluto en sí mismo, que realiza la *coincidentia oppositorum*.

Las estrofas 9-15, son las más características y difíciles de interpretar. Quieren enseñar al hombre el verdadero camino de la liberación. Paradójicamente, este camino no se encuentra, como podría aparecer a primera vista, en una instalación en el conocimiento (*vidyā*) para liberarse de la ignorancia (*avidyā*), o en el ser (*sambhūti*) para liberarse del no-ser (*asambhūti*), sino en un más allá de ambos, que han enseñado los grandes sabios (Estrofas 9-14).

La estrofa 15 puede ser, en nuestra opinión, la conclusión y culminación del texto total. En ella parecería darse la clave para la interpretación de las antinomias precedentes, entre la ignorancia y el conocimiento, el no-ser y el ser. Pero, y esto es lo que más interesa, nos apunta en qué consiste, en última instancia, el secreto para realizar la verdadera esencia del hombre.

Finalmente, el bloque de las estrofas 16-18 viene a ser una plegaria a Surya, el dios iluminador y conductor.⁶

6. Según Renou las últimas estrofas, incluyendo la 15, no parecerían tener conexión con el texto precedente y serían, según la tradición, una plegaria para ser recitada a los moribundos. Ciertamente así podría decirse de las estrofas 16-18; pero no tratándose de la estrofa 15, que parece dar sentido a las anteriores. O.c. Avant-Propos.

2. ENSEÑANZA SOBRE EL HOMBRE

En relación con nuestro objeto, la esencia del hombre, he aquí las principales enseñanzas del Īśā:

1. La verdad y realidad última es que el Ātman está en todas las cosas y todas las cosas en el Ātman. Así lo proclaman las primeras palabras: “Todo esto está penetrado por el Señor”⁷, y este Ātman es la “Unidad misma” (*ekatvam*).⁸

2. Hay un *estado de ignorancia* de la verdadera realidad, que en la terminología clásica es la *avidyā*, en el cual el hombre no realiza una esencia sino, al revés, la niega: “es asesino de su alma”.⁹

3. El *estado de sabiduría* o conocimiento de la verdadera realidad, que en la terminología es la *vidyā*, es aquel en que el hombre se realiza, es “dueño del conocimiento perfecto”¹⁰; vive en paz, porque nada le perturba¹¹ y no puede sufrir engaño ni pena.¹²

4. Hasta aquí se trata de una doctrina corriente dentro de los Upanishads. Pero, a continuación aparecen las afirmaciones desconcertantes del Īśā, en las

7. Estrofa 1.

8. Estrofa 7.

9. Estrofa 3.

10. Estrofa 7. Ya en su comentario a la estrofa 8 Śankara da su acepción nueva de *avidyā* y *vidyā* en este caso: *avidyā* es karma; *vidyā* adoración y meditación (p.18). Esta distinción le sirve para interpretar las estrofas 9-11 y 12-14. Sin embargo poco antes (p.16) ha dicho que el camino *del conocimiento* (devotedness to knowledge), es el primer propósito de los Vedas y por ello la verdadera *vidyā*, y que el camino del deber (es decir las buenas acciones) y la “meditación sobre los dioses” es un “conocimiento” (*vidyā*) inferior asociado con el karma, por el cual no se alcanza la unión con Brahman sino “el mundo de los dioses” (p.18). *Eight Upanishads, with the Commentary of Sankarāchārya*, vol.I. Translated by Swami Gabhirānanda. Advaita Ashrama, Calcuta, Sobre esta concepción “limitada” de la *vidyā* basa Śankara toda su interpretación que resulta así un tanto forzada.

11. Estrofa 6.

12. Estrofa 7.

estrofas 9-11 y 12-14: Si la ignorancia sola es tiniebla, la sabiduría sola es todavía mayor tiniebla.¹³

¿Cómo es posible que el estado de sabiduría e iluminación (vidyā) se llame mayor tiniebla que el de la ignorancia (avidyā)? Siempre se consideró el conocimiento perfecto (vidyā) como la realización del verdadero ser del hombre, cosa que en alguna forma es negada aquí por el Īśā.

5. En cambio, cuando la ignorancia y el conocimiento (avidyā y vidyā) están juntos, ambos producen buen efecto: La ignorancia libra de la muerte y la sabiduría da el goce de la inmortalidad.¹⁴

¿Cómo puede la ignorancia influir en la superación de la muerte, es decir, de la cadena de las existencias mortales, si en la doctrina hindú ella es la causa de que esa cadena no se interrumpa? ¿Cómo pueden unirse, como en “uno solo”, la ignorancia y la sabiduría?

13. Estrofas 9 y 10. 9: “En ciega oscuridad entran los que se instalan en la ignorancia. Pero en mayor oscuridad entran aquellos que se contentan con la sabiduría.” 10: “Se ha dicho que una cosa muy distinta es la que surge del conocimiento y se ha dicho que otra es la que surge de la ignorancia. Así lo hemos oído de los sabios y nos lo han enseñado a nosotros”.

Andham tamah pravisanti

Ye 'vidyāmupāsate.

Tato bhūya iva te tamo

Ya u vidyāyām ratāh [9]

A nyadevāhurvidyayā-

'nyadāhuravidyayā.

Iti śusruma dhirānām

ye nastadvicaksire. [10]

Vidyāñcavidyāñca

Yastadvedobhayam saha.

Avidyāyā mṛtyum tirtva

Vidyava-mṛtamasnute. [11]

14. Estrofa 11. “Sabiduría e ignorancia: aquel que conoce ambos como una unidad, por la ignorancia sobrepasa la muerte y por la sabiduría gusta de la inmortalidad”.

6. Llegar a esta “unidad de la dualidad” de la ignorancia y la sabiduría es la realización de la esencia del hombre.¹⁵ Esa realización se logra por la “visión directa” del Absoluto, en un acto que supera todos los modos comunes de sabiduría en una especie de “super-sabiduría”.¹⁶

No es extraño que los más autorizados intérpretes hayan ofrecido soluciones muy distintas del texto complejo del Īśā, que ofrece pasajes oscuros por su estilo y por su contenido. Para nuestro objeto las tres grandes dificultades de interpretación son las siguientes:

1. ¿Cuál es el sentido propio de ignorancia y sabiduría (*avidyā-vidyā*) en el Īśā?
2. ¿Por qué se afirma que el que se contenta con la sabiduría está en mayores tinieblas que el que está en la ignorancia?
3. ¿Cómo es posible que se reúnan en “uno” la ignorancia y la sabiduría (*avidyā-vidyā*) o el no-devenir y el devenir (*asambhūti-sambhūti*)?

3. LAS INTERPRETACIONES

En la interpretación de este pasaje, Śaṅkara da un sentido especial a los términos.¹⁷ Para Śaṅkara, *avidyā* (no conocimiento de Brahman) significa el estado de aquel que sólo ve las cosas tal como aparecen a los sentidos, pensando que ellas son la verdadera realidad y, en consecuencia, sólo piensa en seguir el ritmo de la vida de los sentidos, aún cuando se trate de las buenas obras, especialmente religiosas, como sacrificios y oraciones con aspiración interesada por su bienestar mayor material; ésta es la interpretación normal de *avidyā*. *Vidyā*, en cambio, sería el conocimiento de los dioses, pero no considerándolos como Brahman mismo. Evidentemente aquí aparece un sentido restringido de *vidyā* ajeno a la interpretación normal ya que, en el sentido clá-

15. Estrofa 7.

16. Estrofa 15.

17. Comentario al Isa estrofas 9-11. *Eight Up*, I, Edición citada. Ver una buena síntesis de su comentario a los versos 9-14 en Max Mueller, *Vajasaneyi Samhitā Up.*, S.R.E., vol. I., pp. 315-318.

sico, este término *vidyā*, implica el conocimiento de Brahman y, por tanto, la práctica de las obras sin Karma y en consecuencia, la liberación de la cadena de la existencia.¹⁸

Los que practican la *avidyā* irían, después de la muerte, al mundo de los antepasados (*Pitriloka*), para volver a renacer. Los que ejercitan la *vidyā* irían al mundo de los dioses (*Devaloka*) de donde también pueden retornar al *samsāra* o pasar al ciclo de Brahman, de donde no hay retorno.

Max Mueller, observa que esta interpretación de Śaṅkara no es admisible.. Además, no se comprendería por qué a los que siguen el camino de la *vidyā* o conocimiento, se les dice que entran en “tinieblas todavía mayores”.¹⁹

En efecto, observa Max Mueller, “los comentaristas habitualmente entienden *vidyā* por el conocimiento de Brahman, del Brahman supremo; y *avidyā* por la creencia ortodoxa en los dioses y en las buenas obras”. Estos tendrían un premio en el cielo, para luego retornar al *samsāra*, porque no se liberan del karma, pero los poseedores de la *vidyā* alcanzan la inmortalidad de Brahman sin retorno a otras existencias.²⁰

Parecida solución a la de Śaṅkara ofrece Sadānanda en su comentario a las estrofas nueve y siguientes. “El karma, en relación con el otro mundo, nos dice, es de dos clases, esto es uno que causa el retorno al mundo (del *samsāra*)

18. En su comentario a la estrofa 9, vuelve a identificar *avidyā* con los ritos, y *vidyā* con la “meditación sobre los dioses o adoración de los mismos”. Pero en la concepción clásica de Śaṅkara la *vidyā* implica la desaparición de toda dualidad (*advaita*), cosa que no parece suceder en la “meditación sobre (o adoración de) los dioses”. Max Mueller observa la inconsecuencia de Śaṅkara en esta interpretación de *vidyā* en nuestro Upanishad. “Fue a causa de su oposición a admitir la decidida enseñanza del *Īśā-Up.*, por lo que Śaṅkara intentó explicar *vidyā* en un sentido limitado, es decir, como conocimiento de los dioses y no todavía como conocimiento de Brahman (as knowledge of the gods and not yet knowledge of Brahman)”, O.c., p. 319.

19. Estrofa 9.

20. O.c., p. 316.

y otro que da la inmortalidad.”²¹ “El sabio que conoce a Brahman y percibe la no dualidad (*yastu Brahmadvidaitadarśo*) [...] no necesita el otro mundo. Él está ya liberado en este mundo, y aunque practique el karma, esto no lo afecta [...] Pero la unión a Brahman es propia sólo del sabio. El ignorante adhiere al karma; mientras la mente no está purificada, no puede haber perfección del conocimiento. Y la mente no está purificada mientras no ha terminado con los deseos. Estos no cesan mientras no se practica el karma desinteresado (*nishkāma karma*)”.²²

Esta distinción entre el “sabio” y el “ignorante”, correspondiente a vidyā y avidyā, parece clara y conforme con la tradicional interpretación hindú. Sin embargo, distingue Sadānanda a continuación otras dos clases de ignorantes. Los que están apegados al karma y hacen las mismas obras buenas por deseos de recompensa y los que “iluminados por un guru o por la escritura” consideran que la misma felicidad del cielo es pequeña y quieren escapar del samsāra. Los primeros van al cielo de los antepasados (*pitriloka*) y después de agotados sus méritos retornan a este mundo mortal; los segundos van al cielo de los dioses (*devaloka*), donde sus mentes pueden ser purificadas y adquirir el conocimiento de Brahman y, al final del período cósmico (*kalpa*), son liberados definitivamente, uniéndose a Brahman (es decir, van al mundo de Brahman, *Brahmaloka*)²³

Como se ve, esta segunda clase de “ignorantes” que no conocen todavía a Brahman, también puede alcanzar la liberación, debido a que practican las obras con desinterés, sin egoísmo (*nishkāma*). De donde resulta que, concluye el mismo Sadānanda, hay dos clases de hombres que están capacitados para alcanzar la liberación, esto es, los que son sabios (*jñani*, a los que correspon-

21. O.c., p. 13.

22. O.c., p. 13

23. O.c., p. 14.

de la *vidyā*) y los que realizan las obras con desinterés (*nishkāma*). Aunque estos todavía no realizan el verdadero aspecto (*svarupa*) de Brahman, “por cuanto aún están en el estado de no sabiduría (*avidyā*)”.²⁴

Es fácil advertir la influencia de Śāṅkara en esta interpretación de Sadānanda. Además de que no aparece una clara distinción entre los resultados de *vidyā* y *avidyā*, tiene la misma dificultad de Śāṅkara para explicar la paradójica expresión de la segunda parte de la estrofa nueve, cuando dice que los que se contentan con la sabiduría (*vidyā*) entran “todavía en mayores tinieblas”. En este contexto, Sadānanda entiende por “ignorancia” (*avidyā*) el desconocimiento del Ātman y la consiguiente realización del *karma*, es decir, de las obras con el deseo del fruto o placer resultante de ellas (*sakāma*); y por “sabiduría” (*vidyā*), al que reconoce ya a los dioses (*devatās*), como representación de Brahman, y realiza las obras sin apego a sus frutos (*nishkāma*). Pero ¿cómo puede entenderse que este último esté “todavía en mayores tinieblas” que el simple ignorante? Sadānanda no da ninguna explicación de ello. Simplemente observa que el destino de éstos, que renuncian al karma, es más oscuro en el otro mundo donde están los antepasados (*pitriloka*, *pitriyāna*) que el de quienes practican el karma.

En consecuencia, la estrofa once queda también sin explicación adecuada. Según ésta, cuando se practican juntas la no sabiduría y la sabiduría (*avidyā* y *vidyā*) se obtiene de ambas un efecto positivo. Según Sadānanda, por la no sabiduría (*avidyā*) se supera el ciclo de la reencarnación, “se sobrepasa la muerte”; y por la sabiduría (*vidyā*) se va al cielo de Brahman “se gusta de la inmortalidad”. La segunda es explicable por sí sola, según la doctrina clásica hindú para alcanzar la inmortalidad y Sadānanda no da ninguna razón de por qué ha de ser acompañada por la primera.

Aurobindo da una interpretación de estas discutidas estrofas (9-11) que por lo

24. O.c., p. 14.

menos resulta más coherente. Por ello merece especial atención. Este moderno intérprete del pensamiento de los Upanishads considera que los términos “conocimiento” e “ignorancia”, *vidyā* y *avidyā*, nos dan respectivamente la conciencia de la Unidad y de la Multiplicidad del Absoluto. Éste en sí es eterno, pero tiene en sí también las dos autoexpresiones de su ser: la Unidad y la Multiplicidad. La primera, en su ser interno, y la segunda, en sus manifestaciones externas. La conciencia de la Unidad del Absoluto es el conocimiento, *vidyā*; la conciencia de la Multiplicidad del Absoluto es la ignorancia, *avidyā*.

“La Unidad es el hecho eterno y fundamental, sin el cual toda Multiplicidad sería irreal y una ilusión imposible. La conciencia de la Unidad se llama por tanto *vidyā*, el conocimiento.”

“La Multiplicidad es el juego o variada autoexpansión del Uno, expansivo en sus términos, divisible en la visión de sí mismo, por fuerza de lo cual la unidad ocupa muchos centros de conciencia, habitando muchas formaciones de energía en el Movimiento universal. La Multiplicidad está implícita o explícita en la Unidad. Sin la Multiplicidad, la Unidad sería o el vacío de la no-existencia o una impotente y estéril limitación en el estado de la autoabsorción indiscriminada o en un oscuro reposo.”²⁵

Por eso Aurobindo sostiene que deben ir unidas la conciencia de la Unidad y la Multiplicidad. “Pero la conciencia de la Multiplicidad, separada del verdadero conocimiento de la esencial Unidad propia de los muchos,[...] es un estado de error y de ilusión. En el hombre ésta es la forma que toma la conciencia de la Multiplicidad. Por eso se le da el nombre de *avidyā*, la *ignorancia*”. Como se ve, Aurobindo distingue un doble aspecto del Absoluto: el de la Unidad y el de la Multiplicidad; y correspondientemente, un doble conocimiento, el de la sabiduría y el de la ignorancia; pero ambos a dos completan la conciencia perfecta o total del Absoluto.

25. *Isa Upanishad*, Edición citada, pág. 105.

Brahman es el Señor, el Absoluto, que en sí es la perfecta Unidad, sin limitación alguna. Pero, al mismo tiempo, es “todopoderoso y capaz de concebirse a sí mismo desde múltiples centros en múltiples formas”, lo cual realiza quedando a la vez inmutable y Uno. Reconocer estos dos aspectos del Absoluto es la verdadera realización del hombre: “la perfección del hombre, por tanto, es la plena manifestación de lo divino en lo individual, a través del supremo acorde entre vidyā y avidyā. La Multiplicidad debe llegar a ser consciente de su unidad y la Unidad debe abrazar su multiplicidad.”²⁶

En esta forma explica Aurobindo, con más coherencia, la estrofa once que proclama la necesidad de unir la ignorancia y el conocimiento en “uno solo”. Separados, dice bien Aurobindo, nos dan un solo aspecto del Absoluto.

Pero ¿cómo explicar que la estrofa nueve declare que los que siguen el camino de la sabiduría o conocimiento de Brahman en sí mismo “entran todavía en mayores tinieblas?” Aurobindo responde, con lógica, dentro de su concepción: el que está en la ignorancia (*avidyā*) se encuentra como en un caos y desde éste es siempre posible una reacción; “pero el que ya conoce a Brahman como la Unidad misma corre mayor peligro de quedarse sólo en ese aspecto, ignorando el de las manifestaciones externas, que son una expresión del mismo Brahman”. “Desde ahí es más difícil retornar a la plenitud del conocimiento de Brahman”, con el peligro de quedar con la conciencia de un Brahman que vendría a ser (según Aurobindo), como un “vacío interior” sin “ninguna existencia” (*asat*).²⁷

Aurobindo maneja una concepción del Absoluto de tipo panteísta, ya que considera como una necesidad la presión hacia fuera del Absoluto mismo y como parte de su propia realidad. Prescindiendo de este enfoque panteísta, que no nos es aceptable, no hay duda que la explicación que nos ofrece tiene

26. Ibid., pág.106.

27. Ibid., p. 107.

“coherencia” y, posiblemente, se acerque más que ninguna otra al sentido real del texto.

Pero, a nuestro parecer, y aún dejando de lado la concepción panteísta que presupone Aurobindo, falta todavía en su interpretación explicar el modo de cómo superar la oposición entre ignorancia y sabiduría (*avidyā, vidyā*). Aurobindo señala bien que ambos son necesarios como el doble conocimiento del absoluto: en su creación y en sí mismo; en el primero se le conoce como expresado en la multiplicidad de los seres mudables; en el segundo se le conoce en su unidad misma.

4. NUESTRO APOORTE A LA INTERPRETACION

Nosotros creemos que puede aclararse mejor la paradoja del Īśā acerca de la necesidad de los dos conocimientos, que en Aurobindo y otros autores parecen unirse. Aclaremos nuestro pensamiento.

1. La simple “simultaneidad” de los dos tipos de conocimiento del Absoluto (como Unidad y Multiplicidad), no da todavía el “perfecto conocimiento del Absoluto” tal como es en sí. Aunque sean simultáneos, quedan como yuxtapuestos y, aún abarcando los dos aspectos del Absoluto, no superan la “dualidad” propia del conocimiento humano normal, que debe distinguir diversos campos del conocimiento: en nuestro caso lo absoluto y lo relativo de Brahman. Siguen siendo “dos” conocimientos simultáneos que se complementan mutuamente, pero no llegarían a la verdadera “unidad de ambos”, que exige el Īśā.²⁸

2. En consecuencia, se necesita llegar a un solo acto de conocimiento, de tal manera que en él ya estén incluidos los dos aspectos del Absoluto, lo inmutable en sí y lo mutable en el mundo, lo Uno y lo Múltiple.

28. Estrofa 11.

3. Ese acto uno de conocimiento es el que tiene el Absoluto en sí mismo, de sí mismo y de su poder de generar los seres mudables.

4. Ese acto es la “intuición pura” que el Absoluto tiene de sí mismo, auto-transparente en su esencia, que no necesita de diversos actos ni procesos de conocimiento, porque ya los supera con creces en su autoconocimiento. En realidad en el absoluto no es un acto distinto de su Ser.

5. A ese acto de intuición se “aproxima” el hombre cuando alcanza a “intuir” (o conocer por un acto directo, aunque siempre limitado) la esencia del Absoluto en sí mismo. Es el acto a que se han referido los místicos, de “visión directa de la divinidad” que han sentido la presencia directa del Absoluto al alma en alto grado de tensión, y que no es un simple acto “de conocer” sino una “visión transparente” de la realidad íntima del Absoluto, en su Unidad-Totalidad en la cual se fundamentan todos sus atributos y poderes.

6. Ese acto superior de visión, que es vivencia transparente de la esencia misma del Absoluto, no es una “suma” de los otros dos actos posibles de conocimiento (el del Absoluto en sí y el del Absoluto como proyectado en el mundo), sino un solo acto y vivencia única, la cual en su “unidad” ya capta aquella división de conciencia que se llamaban sabiduría e ignorancia (vidyā avidyā), conciencia del Absoluto en sí y en sus expresiones mundanas.

Ahora bien, el Īśā parece apuntarnos justamente la solución a las antinomias de las estrofas (9-11 y 12-14) en la estrofa 15. De ser ello así, en esta estrofa, que sería la culminación de las especulaciones del Īśā, hallaríamos la clave de solución sobre el verdadero conocimiento de Brahman y de la superación de los opuestos (Unidad-Multiplicidad) y, a la vez, de la esencia del Absoluto y del hombre según los Upanishads. Analicemos el texto de la estrofa 15.

El texto expresa un pensamiento profundo, con una hermosa metáfora:

“Por una tapa dorada está cubierto el rostro de la Verdad. Tú, oh Pūshan, descúbrela, por la ley de la Verdad, para que sea vista”.

Hiramayena pātrena

saty asyāpihitam mukham.

tat tvam pūsannapāvṛnu

satyadharm āya drstaye. [15]

Los comentadores están en general de acuerdo en el sentido de esta estrofa.

La “Verdad” es Brahman-Ātman en sí mismo. Contemplantela en sí es la iluminación, es la realización del hombre.

Pero la Verdad está cubierta por una tapa o disco dorado; éste en sí tiene cierto brillo, brillo que se asemeja a la Verdad pero que no es la Verdad misma, antes bien la esconde. Se toma la imagen del sol, según Sadānanda, que con su disco de fuego no deja ver la divinidad real que habita en el sol, el “dorado Purusha”, el dios mismo, Sūrya.²⁹

El hombre vive entonces en una oscuridad densa respecto del Absoluto en sí. Esta oscuridad es debida no sólo a la *avidyā*, el conocimiento que se queda en las cosas fenoménicas de este mundo, ignorando que todo es Brahman, sino también a cierta *vidyā*, propia de aquel que tiene un “conocimiento” de las cosas en sí, es decir que conoce a Brahman como presente en todo, pero que no sabe mirarlo con la “visión” directa (dṛṣṭi), la divina intuición de Brahman mismo; o también, que ve a Brahman aislado, sin relación con la posible multiplicidad de los seres; o, en fin, un puro conocimiento especulativo.

La estrofa 15 nos da varias lecciones sobre el hombre que nos iluminan su esencia y su destino, como síntesis de los versos anteriores.

29. O.c., p. 18.

1. Que no se puede cumplir la liberación, la realización, el ideal o ser del hombre, sin esta nueva “visión” de Brahman, más allá de los opuestos: Brahman en sí y Brahman en el mundo fenomenal.³⁰

2. Que esta liberación no se obtiene por la simple sabiduría (*vidyā*) o ser (*sambhūti*), sino por un acto superior que abarca a los dos en uno. La simple *vidyā*, viene a ser todavía como una “tapa dorada” que nos oculta la Verdad misma.

3. Que hay una visión de Brahman-Ātman más allá del conocimiento sensitivo y aún conceptual del mismo Brahman-Ātman, (*vidyā*) que es la “visión” de Brahman en sí mismo y Brahman en devenir, como una unidad. Esta visión no es ni sensitiva, ni racional, ni conceptual, sino “visión directa” en sí del Brahman y alcanzarla es la perfección suprema o realización definitiva del hombre. Este acto de visión, aquí se lo llama *dṛṣṭi*.

4. Que el hombre necesita de la ayuda misma del Brahman para superar el engaño ilusorio de la tapa dorada, tanto más ilusorio cuanto más se parece a la Verdad misma.

De esta manera el Īśā culminaría en esta estrofa 15, la cual con una invocación a Suryā, nos revela a la vez la superación de la antinomia *vidyā-avidyā*, y la esencia misma del hombre.

En efecto, además del conocimiento-ignorancia (*avidyā*) y del conocimiento-conocimiento (*vidyā*), lo que aquí se pide al Señor Nutricio o Anima-

30. El mismo Sāṅkara parece diferenciar los niveles de conocimiento de Brahman al distinguir un “Brahman Superior” (refiriéndose al Brahman en sí) y un “Brahman inferior” (Brahman como aparece en este mundo). Comentando el *Mandukya Upanishad*, 2, (“Todo esto es Brahman, Ātman es Brahman”), dice que el Ātman indicado por la sílaba *Aum* significa ambos, el Brahman superior y el inferior (*both the higher and the lower Brahman*). *The Mandukyopanishad with Gauḍapādas Kārikā and Sāṅkara’s Commentary*, Trad. al inglés y notas de Swami Nikhilananda, Ramakrishna Asrama, Mysore, 1955.

dor (*Pūshan*), es una “visión” especial, que revele “el rostro de la verdad” (*satyasyāpihitam mukham*). Lo cual se cumple, “según la ley de la verdad misma” (*satya dharmāya*), por un acto especial de intuición o de visión (*dṛṣṭaye*). *Dṛṣṭi* es, ante todo, la vista, el ojo de la mente. Su raíz *dṛṣ* significa ver, mirar directamente, considerar e incluso “ver por divina intuición”. Es decir, el acto humano de conocimiento que más participa de la conciencia divina. Por eso es una sabiduría íntegra, directa, en que el ser del purusha (el individuo humano) se realiza plenamente por el conocimiento de la Realidad Última, de la Verdad, del ser como *sat-cit-ananda* (ser-conciencia-felicidad).

Un término parecido usa nuestro Upanishad en las estrofas 6 y 7: *anupaśyati, anupaśyatah*. El verbo *paś*, tiene el mismo significado que *dṛṣ* con el cual intercambia formas: mirar, observar, “ver con la vista espiritual”, ver con intuición interior (*insight*, dice Moner Williams) y el prefijo *anu* refuerza todavía el verbo *paś*, dándole una mayor atención, profundidad y cercanía, es decir, contacto vivencial.

La invocación a Īśā como *Pūshan*, en el segundo verso de la estrofa 15, puede confirmar este sentido de “intuición trascendente”, que supera la oposición *avidyā-vidyā* por una intuición vívida de Brahman en sí, en que consiste la iluminación total. *Pūshan* es una deidad védica, originariamente conectada con el sol; por eso se la considera como la que vela por todo, ilumina el camino, cuida los animales, da prosperidad; el Sol-dios es la divina iluminación del hombre.

No hace falta notar que el Īśā nos enseña cómo por este acto superior de la visión (*dṛṣṭi*) del rostro mismo de la verdad (*satyamukham*), es decir, de Brahman (la Realidad Absoluta en sí), el hombre, (el *jiva* o el *purusha*), realiza su esencia. Es decir, dicho acto de iluminación es la culminación del ser propio del hombre. Por eso, dentro de la filosofía de los Upanishads, este acto conlleva la liberación (*mukta*) definitiva.

5. OBSERVACION SOBRE VIDYĀ Y AVIDYĀ

Las interpretaciones del difícil texto del Īśā (9-11 y 12-14) parecen haber obligado a los comentadores a distinguir matices importantes en los estados de ignorancia y conocimiento (*avidyā-vidyā*), comenzando por el mismo Śaṅkara, como acabamos de ver, cuando amplía el término *vidyā*, que en un sentido estricto reserva por lo común al conocimiento de Brahman, aplicándolo también al conocimiento de los dioses, cosa que en el fondo es *avidyā*.

Recogiendo los diversos sentidos que hemos podido ver en los comentadores del Īśā, podemos ordenar los diversos grados de la mente, desde la ignorancia más oscura hasta el conocimiento supremo.

a) Avidyā = ignorancia de Brahman

1. *Avidyā plena* = La creencia en el mundo material y en los dioses como si fueran la verdadera realidad, y la práctica de nuestras acciones por satisfacción corporal (*karma-castigo*) (*sakāma*).

2. *Avidyā semi-plena* = Como el anterior, pero con buenas acciones morales y religiosas y por el “deseo” del premio (*karma-premio*) (*sakāma*).

3. *Avidyā* (preparación para la *vidyā*) = Como el anterior, pero con “desinterés”, sin deseo del premio (sin *karma*, por carecer de deseo) (*nishkāma*).

b) Vidyā = conocimiento de Brahman (jñāna)

1. *Vidyā inferior* = Creencia en los dioses, pero pensando que son el mismo Brahman y adorándolos sin apego al premio (*nishkāma*); lleva al cielo de los dioses (*Pitriloka*).

2. *Vidyā media* = Conocimiento de Brahman como la verdadera y única realidad pero con cualidades (*Saguna Brahman*).

3. *Vidyā superior* = Conocimiento de Brahman como verdadera y única Realidad y sin ninguna determinación (*Nirguna Brahman*).

c) Visión mística: síntesis y superación de avidyā y vidyā.

(*Dr̥ṣṭi* – visión mística – *samadhi*).

El conocimiento de Brahman en sí, no por un acto puro intelectual, sino por presencia inmediata y unión existencial. Es el conocimiento del interior místico, del *samadhi* yoga, del *satori* budista. Es el modo del “conocimiento-vivencia” que profesa la escuela tantra en su más pura acepción. Aurobindo enseña, en ese sentido, que el Tantra-yoga es el yoga integral, porque incluye todos los demás métodos. Por eso el Tantra se considera superior al mismo método de Śaṅkara.³¹

6. REFERENCIA A NUESTRA FILOSOFIA IN-SISTENCIAL

Terminamos señalando, aunque con gran brevedad, un aspecto coincidente de esta concepción de la esencia y destino o realización del hombre, según el Īśā, con los análisis sobre la esencia originaria del hombre que hemos venido realizando en nuestros trabajos de antropología filosófica in-sistencial.³²

En efecto, la visión (*dīṣṭi*) interior de sí mismo, cuando llega al fondo más íntimo de nuestro ser, es el acto de autoconciencia (*insight, anu-paś*) por el que

31. Aunque se trate de una cita larga, es interesante el siguiente testimonio de Jñānendralal Majumdar acerca de la superioridad del Tantra sobre el método especulativo (jñāna) de Śaṅkara. “El dualismo monístico del culto Tantra es poco entendido. Parece que hubiese un conflicto entre el māyāvāda de Śaṅkara (es decir la escuela de Śaṅkara) y la práctica Tantra. Aunque ambos son confesadamente monistas. La escuela de Śaṅkara y el ejercicio del Tantra, sin embargo, pertenecen a diferentes campos de la realización espiritual, y consiguientemente no se entrecruzan el uno con el otro. Para el campo de la práctica (*sādhana*) māyāvāda es más una especulación que una realización y no debería interferir con la lucha del practicante por la perfección espiritual por medio del karma yoga. Su conocimiento monista no debe interferir con su karma (es decir con su ejercicio). Ambos deben ir juntos, y así dar al practicante el premio mayor de la liberación de la existencia mundana. Si ambos no van juntos, es mejor abandonar el camino de la teoría (jñāna), que está necesariamente atado a una sombra del verdadero jñāna, y debe realizar el karma, más bien que abandonarlo, ya que el karma sólo puede elevarlo a él por la purificación de su mente [...]. El ejercicio Tantra es el ejercicio en el cual ambos, es decir jñāna y el karma, juntan sus manos para hacer descender el beneficio espiritual sobre el ejercitante (tántrico)”. (En la Introducción de su traducción al inglés del citado comentario de Sadānanda, al *Īśā Upanishad*, p. 19).

32. Sobre la filosofía insistencial ver nuestros trabajos: *Más allá del existencialismo; Tres lecciones de metafísica in-sistencial; La esencia del hombre*; en el volumen *Antropología filosófica in-sistencial*, Depalma, Bs.As. 1978.

se conoce el hombre a sí mismo *en-sí-mismo* (in-sistencia). Pero, en ese acto de auto-iluminación interior, se supera en alguna medida el propio ser individual, limitado y mudable, al sentir en él la presencia de un Fundamento y Origen del ser, de todo ser, y una Realidad Última y Absoluta de todos los seres. Así se abre la “visión” de un orden cósmico, fundado sobre la Realidad Última, que da coherencia y unidad a la Totalidad del Universo. Este acto de iluminación hace conocer al hombre en sí mismo y su ubicación en el cosmos (realización), es decir, liberarse (*mukti*) de las tinieblas donde no brilla el sol de la verdad (*asūryā lokā andhena*) “mundos sin sol, envueltos en tinieblas”.³³

La coincidencia con el Īśā reside, ante todo, en que la iluminación se cumple por un acto de conocimiento que nos libra de la ignorancia, pero no por un conocimiento sensible, ni por el simple conocimiento racional, intelectual y abstracto, (aunque éste nos revele en alguna forma el Absoluto Brahman), sino por el acto in-sistencial de conciencia, es decir, por la autoconciencia de la propia realidad íntima, y de su inmediata conexión con el Absoluto y con el Cosmos. La experiencia plena de sí va necesariamente unida a la experiencia del Absoluto, a la experiencia del cosmos y a la experiencia del prójimo. Es autoconciencia, esto es “visión” (*dīṣṭi*, in-sistencia) de la Realidad Total: de sí, del Absoluto, del cosmos, del prójimo. Esta autoconciencia plena de la Realidad Total, nos orienta hacia la recta autoubicación ante el Absoluto, ante el cosmos y el prójimo, que es la autorrealización y liberación efectiva (*mukti*) según lo requiere la esencia del ser humano. Y ello en uno y el mismo acto.

La diferencia entre el Īśā y nuestra concepción in-sistencial está en la diversa interpretación de la experiencia en relación con el Absoluto. Hay variantes de la interpretación de esta relación dentro del Hinduísmo, desde las del Vedanta Advaita de Śaṅkara o el Vedanta cualificado de Ramanuja, hasta la síntesis más mitigada de Aurobindo en nuestros días. Pero todas ellas coinciden en

33. Estrofa 3.

negar (Śāṅkara) o reducir en grado excesivo (Ramanuja, Aurobindo) el carácter de “Persona” del Absoluto. Por lo mismo, la diferencia esencial de nuestra concepción con la del Īśā es la interpretación de la realidad “personalista”, que nosotros encontramos en el hombre y en el Absoluto, pues uno y otro, según nuestra experiencia, comportan una esencial distinción ontológica.

Sea de ello lo que fuere, resulta de sumo interés al menos la coincidencia en la *naturaleza del acto humano culminante y perfecto*, por el cual llega el hombre a la más profunda experiencia de sí y del Absoluto, para ubicarse ante sí mismo, ante el Absoluto mismo y ante el universo, con plena responsabilidad de sus actos. En ello consiste el ubicarse o realizarse en la Verdad y en el Ser.

Sin embargo, cuando pasamos de la interpretación monista panteísta, de los comentaristas advaitas y aún de las más mitigadas, pero todavía básicamente panteístas o ambiguas de Ramanuja y Aurobindo, a la consideración *directa del texto literal* del Īśā, se acentúa a nuestro parecer su aspecto “personalista”. El Īśā se acerca mucho en ese sentido, al *Bhagavadgītā*, a diferencia de otros Upanishad en que es claro el aspecto impersonal del Absoluto, Brahman o Ātman. Puede fácilmente observarse que con la sola excepción del uso del neutro *tad* en la estrofa 5 todas las demás referencias al Absoluto tienen directo sentido personalista, o al menos es posible interpretarlas con esa mentalidad. Ya su primera palabra, Īśā, significa desde el comienzo una expresión personal del Absoluto, lo que parece ya dar un sentido a todo el texto.

En tal caso la esencia del hombre quedaría expresada en forma todavía más coincidente con la filosofía in-sistencial. Ciertamente nosotros podemos leer el Īśā en su casi totalidad, con un sentido de ambiente personalista.

SÍNTESIS COMPARATIVA DE LA METAFÍSICA ORIENTAL Y OCCIDENTAL (*)

I. INTRODUCCIÓN

Dado que se trata de una “síntesis”, el objeto del presente estudio será el de señalar las *líneas generales* de lo que en Oriente y en Occidente se ha entendido por Metafísica, y su contraparte oriental.

El término “Metafísica” es occidental. Su objeto ha quedado precisado siempre en Occidente con los mismos términos de Aristóteles: “es la ciencia de los primeros principios”¹. Aristóteles ha señalado los dos órdenes del “primer principio”: el ser en cuanto ser², y el ser, principio primero de movimiento³. En otros términos: el ser en cuanto ser y el Ser Absoluto. Todo ello nos está indicando que es la ciencia de la “última realidad” de las cosas, de esa multiplicidad de entes que captamos en nuestra experiencia humana. Hablar del “ser en cuanto ser” es hablar de aquello por lo que “son” simplemente, en sí mismos y en su origen. “Metafísica” por tanto es ciencia de la realidad y no de conceptos, aún cuando el análisis lógico de los conceptos sirve para mejor comprender el ser, la realidad última.

Pero el objeto de la metafísica, la ciencia del ser en cuanto ser, también ha sido la preocupación esencial de la filosofía oriental. Preferentemente han utilizado la fórmula “Última realidad de las cosas”. Es curioso, “bhû” es la raíz sánscrita que significa “ser”, “ente”, o “llegar a ser”, “devenir”, y de ahí viene

(*) *Oriente-Occidente*, a. I, n. 2, 1980

1. *Met. A.* 982, b, 9-10.

2. *Met. T.* 1003, a, 21-22; *Z.* 1028, b, 2-7

3. *Met. A.* 1071, b, 3-5.

también la base verbal y el sustantivo “bhâva” que significa justamente “naturaleza”, la naturaleza o esencia propia de cada ser, lo que correspondería al griego “physis” y “ousía”. Pero para designar al “Ser Absoluto” usan el término Brahman, de brhi: crecer.

Es decir, que la pregunta por el ser en cuanto es la última y verdadera realidad de las cosas por contraposición a sus apariencias y sus diferencias es una pregunta común al Oriente y al Occidente. Y no podía ser menos, porque es la pregunta natural del hombre ante la realidad, múltiple por un lado, diversificada, con aspectos que aparecen como externos, pero por otro lado con una base fundamental y última, que late por debajo de todas las realidades diversas que captamos.

Creemos necesario también aclarar que el término “ser en cuanto ser” occidental o “última realidad” oriental pueden entenderse y de hecho se han entendido a través de toda la historia de la filosofía oriental y occidental en tres sentidos diversos, aunque relacionados entre sí.⁴

Nosotros los hemos denominado: 1) el ser en cuanto ser concreto u objetivo; 2) el ser en cuanto ser abstracto; 3) el ser en cuanto ser subsistente.

1. El primero es el “ser” que está en todas las cosas o realidades particulares, los entes. Es el principio real y objetivo, uno y el mismo, porque a todos da el ser, pero diversificado y limitado en cada ente; el ser objetivo tal como se da en la realidad. Tal era el primer principio que buscaban los presocráticos, la “physis” de Platón y el “to on e on” de Aristóteles. El primer principio para Aristóteles es “aquello de donde todos los entes son y nacen y en lo cual se resuelven permaneciendo su substancia, esto es, el elemento y el principio de

4. Hemos expuesto más detenidamente este punto en nuestro estudio *Tres Lecciones de Metafísica In-sistencial*. Ver *Antropología Filosófica In-sistencial*, Depalma, Bs.As., 1978, Pág.293 y sigs.

todos los entes”.⁵ La pregunta sobre el ser es la pregunta necesaria y permanente “investigar qué es el ser, esto es, la substancia última de las cosas”.⁶ Que Aristóteles se refiere aquí a la misma pregunta de los presocráticos es claro por lo que luego dice: “Unos dicen que este principio es único, otros dicen que este principio es múltiple, unos que este principio es finito, otros que es infinito”.⁷ De esta manera Aristóteles ha fijado definitivamente para Occidente cuál es el objeto de la metafísica, el ser en cuanto ser y cuáles son también los interrogantes fundamentales acerca del mismo.

2. El *ser en cuanto ser abstracto* es el resultado del esfuerzo de nuestra inteligencia por formarse la imagen correspondiente al ser en cuanto ser concreto. Es el “concepto”, es fruto de una abstracción, es una especie de esquema subjetivo que la mente humana se forma en su tendencia por captar el ser en cuanto ser concreto. Bien es sabido que Aristóteles organizó, el primero, el estudio del concepto del ser y de las conexiones lógicas de los diversos conceptos entre sí, y que la escolástica medieval, así como la del Renacimiento se preocuparon con gran detención acerca del “concepto mismo del ser”. Este es el ser, en cuanto es una abstracción de la mente, estudiado en sí mismo, en su objetividad, sus características y en su relación con el ser en cuanto ser concreto.

3. El *ser en cuanto ser subsistente*, es el ser que se ha realizado como ser en toda su perfección. Los escolásticos siguiendo a Santo Tomás lo han llamado “*ipsum esse*”. Es el ser que ha llegado a la perfección absoluta, a la máxima perfección de todas las posibilidades del ser: por eso se lo denomina con toda propiedad como el “Absoluto”. Este, como veremos, se ha expresado de diversas maneras tanto en Oriente como en Occidente.

5. *Met. A.*, 983, b,8-11.

6. *Met. E.*, caps. 1,2,3...

7. *Met. Z.*, 1028, a, 2-6

La mayoría de los problemas que han surgido en la historia de la metafísica se deben a falsas, erróneas o ambiguas confusiones de estas diversas acepciones de la expresión “ser en cuanto ser”. Por ello, nos sería de utilidad tenerla presente a través de todo nuestro análisis.

La multiplicidad de los temas comparativos entre las metafísicas de Oriente y Occidente, nos obliga a reducirlos a unos cuantos que creemos son fundamentales, aunque no sean exclusivos. En general, algunos se refieren al *método* de acceso al ser, y otros se refieren a la *realidad* del ser.

También debemos observar desde un principio que todos los temas y todas las soluciones, tanto respecto del método de acceso al ser como de la realidad del ser en sí mismo, se formulan, se plantean y se expresan en Oriente y en Occidente. Es decir, que en la metafísica universal surgen los mismos interrogantes, se utilizan los mismos métodos de acceso al ser y se dan las mismas respuestas acerca de la realidad del ser. Mejor dicho, encontraremos toda clase de respuestas, tanto en la metafísica Occidental como en la metafísica Oriental acerca de la realidad última, acerca del ser en cuanto ser.

Hecha esta salvedad, dividiremos nuestra exposición en dos partes. Primero, hablaremos de las *discrepancias preferenciales* entre la metafísica de Oriente y la de Occidente; luego hablaremos de las *coincidencias* de ambas; finalmente trataremos de concretar una reflexión final. Nos atenemos así al método comparado.

II. LAS DISCREPANCIAS

Son muchas las que de hecho se enumeran y, en general, podemos decir que tienen su fundamento; pero necesitan precisiones fundamentales para no tener una idea errónea, imprecisa o demasiado simplista de tales discrepancias.

Señalemos aquellas de las que ahora nos vamos a ocupar:

OCCIDENTE ORIENTE

- 1) Método racional 1) Método vivencial
- 2) Método afirmativo 2) Método negativo
- 3) Realismo pluralista 3) Realismo monista
- 4) Personalismo 4) Impersonalismo

1. Método racional y vivencial

a) No es necesario que insistamos en que la lógica de Aristóteles, método esencialmente racional, ha sido la fuente de inspiración especulativa y el instrumento filosófico que ha orientado el pensamiento occidental. Es justamente ese racionalismo, ese sistema lógico de progreso en el conocimiento por deducción o inducción, el que ha inspirado la filosofía de Occidente. Y, sin duda, que este método y rigor racional es el que ha permitido el desarrollo científico y tecnológico de Occidente, cosa que no ha sucedido en el mismo grado en Oriente.

Pero también debemos echar una mirada a la historia de la filosofía de Occidente y observar que paralelamente con este método racional se ha ido aplicando el método que llamamos *vivencial*: la línea de Platón, Plotino, San Agustín, el Pseudo Dionisio, los místicos medievales, algunos filósofos del Renacimiento, Pascal y no pocas corrientes actuales, del siglo XX, han estado inspiradas por un método vivencial, existencial, emotivo, etcétera. Hay, pues, dos corrientes paralelas.

Pero no cabe duda que el saldo en Occidente es un *predominio del método racional*. Es decir, del trabajo por conocer la realidad a través de los conceptos universales, de buscar las conexiones lógicas de estos conceptos entre sí y de llegar, por este medio, a una captación determinada de la realidad.

b) Veamos ahora el problema en Oriente:

El más antiguo de los sistemas filosóficos de la India, el *Sânkya*, sostiene: la “liberación” debe realizarse por medio del “conocimiento”. *Sânkya* significa precisamente “conocimiento perfecto”. Pero este conocimiento consiste en una “iluminación interior”, por la cual el alma se da cuenta de sí misma, de su verdadera naturaleza. No se trata tanto de un conocimiento discursivo o conceptual, sino de un autodescubrimiento, de un acto de autoconciencia, por la que se ilumina la verdadera naturaleza del alma.

Todavía se acentúa más el método vivencial en el sistema *Yoga*.⁸ El *Yoga* tiene por objeto la “unión” del alma consigo misma y con Dios. Ahora bien, esta unión se realiza por el método de autocontrol y concentración. El control del cuerpo y del alma por medio de las técnicas yogas llevan al acto esencial del conocimiento de la naturaleza del alma misma. El codificador de la tradición *Yoga*, Patanjali, afirma que el medio para conseguir la unión, es “la cesación de todas las modificaciones de la mente del practicante yoga”.⁹ A ello agrega luego la supresión del deseo, es decir el control, la supresión, la inhibición de todas las inclinaciones emotivas y afectivas.¹⁰ Se trata por tanto de una especie de inmovilidad interior. Todos los ejercicios corporales del *yoga*, lo mismo que los preceptos ascéticos, tienen como objeto llegar al acto de concentración interior en la cual la mente se mantiene sin ninguna actividad. Los tres grados superiores del *Yoga*, la concentración, la meditación y la absorción (*samâdhi*), son simplemente estadios graduales de mayor reposo mental, para llegar al estado de conciencia pura, que no sólo supera la distinción sujeto-objeto, sino cualquier rastro de objeto de la mente misma, sin ninguna actividad conceptual. Mientras haya un mínimo rastro de actividad conceptual no se logra la verdadera “unión” del alma consigo y con el Absoluto. Dentro de la

8. Ver nuestro ensayo *Qué es el Yoga*, Columba, Bs.As., 1970. [Depalma, Bs. As., 1987; EUS, Bs. As., 2004].

9. *Yogasûtra*, I, 1 y 2

10. *Ibid*, I, 9.

tradición *hindú* otro de los grandes filósofos, Shánkara (el principal representante del sistema Vedânta), insiste en que la “liberación”, es decir la “iluminación” de la mente acerca de la Última Realidad, del Absoluto, no se obtiene sino por el conocimiento, pero a ese conocimiento del Absoluto se llega cuando se ha suprimido toda división conceptual interna.

Pero todavía con más radicalismo excluye la diversidad de la actividad mental el *Budismo*. El caso del Nirvâna de Buda se interpreta como un acto súbito de iluminación, fruto de la concentración mental continuada. Se trata evidentemente de una de las técnicas yogas de concentración. La meditación budista no consiste en una actividad discursiva en torno a un objeto sino, al contrario, en la supresión de toda actividad interior conceptual, es decir, en realizar el “vacío” mental, y sólo gracias a este vacío mental se obtiene la experiencia iluminativa de la última realidad de las cosas. El budismo Zen es una de las escuelas budistas que más han acentuado este aspecto. Recordemos que al primer maestro del Zen se atribuye este consejo: “Sin escrituras, sin conceptos; solo fijar la mente en el fondo del alma para conocer su verdadera naturaleza.”

Sin duda que también en Oriente se ha utilizado el método racional. Uno de los sistemas filosóficos, el *Nyâya*, ha desarrollado la lógica, con algunos aspectos propios (deducción por asociación), pero a veces con gran parecido al silogismo de Aristóteles. Pero aún los grandes filósofos de las escuelas vivenciales del *Mimânsâ* y *Vedânta* parecen a veces imitar el método de Santo Tomás de Aquino, en la *Summa Theologica*: proposición – objeciones – refutación – demostración. Pero el espíritu de estos mismos filósofos, su conclusión final y, sobre todo, la orientación general del método predominante en Oriente es el de la *vivencia interior*, desnuda de toda actividad mental, sea de tipo conceptual, sea discursivo, sea de residuos de imágenes o de conceptos.

2. Método afirmativo y método negativo

No hace falta que insistamos en que la filosofía, así como la teología occidental, han utilizado predominantemente el método negativo, es decir en la *teología negativa*. A pesar de esto, la corriente abrumadora tiende a “afirmar” las cualidades y las características de la realidad de las cosas, del hombre y de Dios. Un ejemplo claro es el de Santo Tomás, el cual no desconoce la teología negativa, pero su gran esfuerzo es una filosofía y una teología de tipo afirmativo, indagatorio de las diversas perfecciones divinas.

En Oriente ha predominado, en forma abrumadora, el método que podemos llamar abstractivo o negativo. La abstención del pensamiento acerca de la Última Realidad es la única forma, el único método de alcanzarla.

Ya desde los Upanishads, apareció la fórmula *neti, neti* es decir la total negación acerca de nuestro conocimiento de la última realidad. Y cuando hablamos de la “última realidad” en sentido oriental, hablamos del “ser en cuanto ser”, de todo lo que entra dentro del área de nuestro conocimiento, ya se trate del ser en cuanto ser abstracto como del subsistente.¹¹

Son también famosas las llamadas “cuestiones prohibidas” que se atribuyen desde la más antigua tradición budista al fundador. Para Buda las grandes cuestiones metafísicas, acerca de la existencia de Dios, de la diferencia entre el alma y el cuerpo, de la existencia del alma después de la muerte, de la realidad misma del nirvâna, son cuestiones que no sirven para la salvación. En este sentido, en el aspecto filosófico Buda era totalmente negativo, y la salvación se obtendría por la llamada “vía media”, es decir, la rectitud en la vida, en el pensamiento, el autocontrol, la supresión del deseo ...todo lo cual se alcanza como medio fundamental por la meditación y la concentración.

11. *Brihad Aranyaka Upanishad*, II, 3, 6: “no, no; Más allá de aquello sobre lo que se dice no, ya no, no hay nada más allá”. Es una actitud repetida en diversos sentidos en varios Upanishads.

Pero quien, dentro de las filosofías orientales y a mi parecer dentro de la filosofía universal, ha llevado hasta sus últimas consecuencias el método negativo, precisamente como único método de conocimiento de la última realidad, es el filósofo budista Nâgârjuna. Él sostiene que de la Última Realidad de las cosas, que es la Única realidad, porque toda multiplicidad es ilusoria, sólo es posible la abstención absoluta de toda afirmación y aún de todo concepto acerca de esa última realidad. Nada en absoluto podemos decir y la inhibición total de la actividad mental es el único acercamiento a esa Última Realidad. De todo lo demás sólo tenemos un conocimiento ilusorio, pero del fondo de la realidad, del fondo del ser, nada podemos decir. Las famosas cuatro proposiciones, de las que nada podemos decir son: 1. La realidad última es, 2. la realidad última no es, 3. la realidad última o es o no es, y 4. la realidad ni es ni no es. Es decir el silencio total interior de la mente, porque de esa realidad nada podemos afirmar ni pensar. Se ha hablado del nihilismo de Nâgârjuna y ciertamente es el que ha llevado más lejos la actitud de una filosofía negativa. La ha llevado tan lejos que él llega a sostener que ni siquiera podemos afirmar nada acerca de la realidad de Buda, si existió o no existió, ni de la doctrina de Buda, si hay o no hay una doctrina de Buda, ni del mismo nirvâna, si hay o no hay nirvâna, nada en absoluto podemos afirmar de nada.¹²

La verdad es que no hemos encontrado en todo el pensamiento occidental,

12. "También, oh Subhuti, no hay aquí diferencia alguna, y por tanto es este llamado el supremo y perfecto conocimiento. Libre del sí, libre del ser; libre de la vida, libre de la personalidad, este supremo y perfecto conocimiento, es siempre el mismo, y así conocido por todas las buenas cosas".

"Y ¿por qué? Porque las que han sido predicadas como buenas cosas ciertamente como buenas cosas, oh Subhuti, ellas han sido predicada como no-cosas por el Tathâgata, y por tanto ellas han sido llamadas buenas cosas". (*Vajracchedikâ*, S.B.E., XLIX, XXIII, pp.138-139)

"El Señor preguntó: qué piensas tú, Subhuti, ¿hay alguna ley (dharma) que el Tathâgata haya conocido plenamente como el superior, recto y perfecto Nirvâna, o hay alguna ley que al Tathâgata haya demostrado?" Subhuti contestó: "No, no en cuanto yo entiendo lo que el Señor ha dicho". (*Ibid.* XXV, pp.140).

Un comentario al *Vajracchedikâ*, así como al *Prajñâ-pâramitâ-Sûtra* puede verse en nuestra citada obra *Filosofía Budista*, pp. 399-411. También comentamos brevemente el poema principal de Nâgârjuna, *Madhyamika-shastra*, pp. 428-446.

ninguna actitud comparable con la del método negativo de Nâgârjuna, ni siquiera en el *De divinis nominibus* del Pseudo Dionisio.

3. Pluralismo-monismo

Dentro de Occidente es cierto que no han faltado las filosofías monistas. Desde Parménides hasta Spinoza pueden hallarse ejemplos de un monismo absoluto. Sin embargo es evidente que la gran corriente occidental ha mantenido un pluralismo realista, es decir, la realidad de los seres diversos y la diversidad también de estos seres respecto de Dios. La filosofía occidental ha sido profundamente influida por el cristianismo. Y ninguna filosofía como la cristiana ha sostenido con tanto énfasis el pluralismo realista acerca de los entes entre sí y de los entes respecto de Dios.

En cambio, en Oriente, la gran inclinación es de tipo monista. “Todo es Uno”, “todo es Brahman”, “todo es Ātman”, repiten ya los grandes tratados filosóficos de los Upanishads. Esta es la suprema verdad. Lo contrario es error e ilusión. En realidad los tratados más filosóficos de los Upanishads reafirman este principio de mil maneras, y es bastante difícil una interpretación pluralista de estos textos que han sido la base del pensamiento hindú y aún del budista.

El texto más clásico es el del *Chândogya Upanishad*, en el cual por muchas comparaciones se trata de mostrar que todo es Atman. El discípulo pregunta al maestro que le diga qué es el Atman, qué es la última realidad de las cosas. Una de las comparaciones más citadas de la explicación que da el maestro es la siguiente. Le dice al alumno que ponga en un recipiente de agua un poco de sal. Al día siguiente le dice que pruebe el agua de un lado y pregunta “¿Qué gusto tiene?”, “salada”. Que guste del otro lado y la respuesta del discípulo es la misma, “salada”. Y así varias veces. Y entonces el maestro le dice, “así como la sal no aparece en el agua y toda el agua es salada así todas las cosas

son Ātman aunque el Ātman no aparece y no se ve. Y tú mismo eres Ātman “tat tvamasi”.

Varios otros Upanishads, entre los cuales citemos el *Māndukya* y el *Īśā* sostienen con fórmulas, a veces sublimes, la absoluta identidad del Ātman con toda la aparente multiplicidad de los seres. Sólo alcanza el verdadero conocimiento el que reconoce que “todo es Brahman”. Dice el *Māndukya Upanishad*.¹³ “Todo esto está penetrado por el Señor”, comienza el *Īśā Upanishad*,¹⁴ el Señor está en todo, es el alma de todo, y alcanzar esta iluminación por un acto intuitivo y vivencial es la verdadera liberación, felicidad y realización del alma individual. Creo conveniente que escuchen algunos textos:

Bendición. OM. Aquello es perfecto, esto es perfecto; lo perfecto sale de lo perfecto. Si se saca lo perfecto de lo perfecto, queda lo perfecto. OM PAZ!

1. Todo está penetrado por el Señor. Todo lo que se mueve dentro del mundo en movimiento.

Por eso, por el renunciamiento, disfrutarás; no codicies la riqueza de nadie, cualquiera que sea.

4. El UNO sin moverse es más veloz que la mente. Ello ni aún los dioses lo alcanzan, pues se ha deslizado antes adelantándose.

Uno corre pero el otro lo sobrepasa estando fijo y en ello la energía vital mantiene las aguas.

5. Ello se mueve y Ello no se mueve; Ello está lejos y Ello está cerca. Ello está dentro de todo y Ello está también fuera de todo.

6. Aquel que ve todos los seres en el Atman y ve el Ātman de todos los seres no se distrae por nada.

7. Aquel en quien por conocimiento perfecto, todos los seres han venido a ser Atman.

13. *Māndukya* I, Ver también *Chândogya Up.* 6. 12-13.

14. *Īśa*, I.

En él qué ilusión o qué angustia puede haber, teniendo la visión de la Unidad.

8. Ello lo envuelve todo, es brillante, incorpóreo, sin mancha, sin fibras, puro, sin pecado. El que es por sí mismo, el Vidente el Sabio el Omnipresente el que ha ordenado los seres adecuadamente por toda la eternidad.

Veamos cómo el *Māndukya* habla del Absoluto, Brahman o Ātman:

1. Hari OM/ Esta sílaba OM, lo es todo. Esta es la explicación: lo que ha sido, lo que es y lo que será, todo es la articulación *Om*.

2. Porque todo lo que existe es *brahman*. Ātman es *BRAHMAN*.

6. Él es el Señor de todas las cosas. Omnisciente, el conductor interior, la matriz de todo, porque es el origen y el fin de los seres (Bhûtānam)

Y escuchemos ahora al comentarista Guadapāda:

Kārikā I

25. En la sílaba OM debe concentrarse el pensamiento, la sílaba OM es el Brahman, sin temor / No existe temor nunca para aquél que está constantemente unido a la sílaba OM.

26. Porque la sílaba OM es tenida como el Brahman inferior y la sílaba OM es tenida como el Brahman superior / No habiendo nada antes de ella, ni después de ella, ni en el interior, ni en el exterior, la sílaba Om es inalterable.

27. La sílaba OM es el comienzo, el medio y el fin de todo / habiendo conocido de este modo la sílaba OM, se llega inmediatamente a la unión con el Atman.

Kārikā II

32. No hay disolución, ni producción; nada se agrega, nada se realiza / no hay nadie que aspire a la liberación ni que sea liberado; tal es la verdad suprema.

33. Este Atman es conocido a través de fenómenos sin realidad y de la no dualidad; por eso la no dualidad es bienechora.

Kârikâ III

1. La doctrina que se apoya sobre la devoción considera a Brahman como nacido / ahora bien antes del devenir, nada ha nacido; la doctrina así enseñada es miserable.

Dentro de los sistemas filosóficos el que ha llevado más lejos la concepción monista del Universo de toda la realidad, es Shánkara. Sus grandes comentarios a los Upanishads y a otras obra clásicas del hinduismo son un alegato impresionante acerca de la unidad absoluta del primer principio y de la identidad de ese principio con todas las aparentes realidades. Su teoría se ha llamado justamente *advaita*, es decir “no dualidad”. Todo lo que sea reconocimiento de algún dualismo o pluralismo, aún en los conceptos, es una ilusión. Superar esa pluralidad con la iluminación, la vivencia de la unidad absoluta de todos los seres en el Absoluto y de la unidad total de este mismo Absoluto.

Shánkara habla de la “superimposición”, cuando se atribuye a un sujeto una cualidad o acción que no le pertenece sino sólo aparentemente. Y éste es el caso de nuestro “yo” cuando le atribuimos ciertos atributos o acciones, porque el yo individual no es el verdadero actor agente ni paciente, pues el verdadero yo es el “Sí interior” que trasciende todas las modificaciones, único, eterno, iluminado, omnisciente, etcétera. Veamos cómo explica este tipo de “superimposición”.

“Nosotros decimos que superimposición es ver una cosa en algo al que no pertenece: así cuando el hijo, la esposa, etcétera, están bien o mal, uno considera su propio yo (âtman individual), como estando bien o mal; entonces uno superimpone atributos externos al Ātman; de la misma manera uno superimpone al Atman los atributos del cuerpo cuando uno dice: “yo soy corpulento, yo soy delgado, yo soy equilibrado, yo estoy de pie, yo camino, yo salto”; y lo mismo sucede con las cualidades de los sentidos cuando uno dice yo soy sordo, yo tengo un ojo, yo soy impotente, sordo o ciego; y de la misma manera

sucede con las propiedades del órgano interno, deseo, volición, pensamiento y decisión. De esta manera el hombre superimpone el âtman individual, representado en el conocimiento del “yo” (individual) sobre el âtman interior que es el testigo de todas las actividades de los órganos internos; y este Atman interior (que es lo opuesto y el testigo de todo) lo superimpone sobre el órgano interno... Es precisamente para acabar con esta superimposición que es la causa del mal y para alcanzar el conocimiento de la unidad del Ātman que comenzaron todos los Upanishads”.¹⁵

4. Personalismo-impersonalismo

Consecuentemente con su concepción pluralista de la realidad, el Occidente ha sostenido con una preferencia dominante la realidad de los individuos como tales, es decir, la individualidad como una realidad por la cual un ser se distingue del otro, un ente del otro y, tratándose del hombre, la realidad de su individualidad autoconsciente, es decir, de su esencia como persona. Persona es un centro interior individual autoconsciente de su distinción de las demás realidades, incluyendo, cuando se trata de la persona humana, a Dios mismo. Dios mismo es concebido predominantemente en Occidente como un Absoluto “Personal”, es decir, el ser en cuanto ser supremo con todas las perfeccio-

15. *Brahmasûtra Bhaṣya*, 1.1.1.

Hay gran afinidad entre el monismo Advaita y el Taoismo. Véase el primer capítulo del Tao Te Ching en el cual además de la liberación del deseo, enfatiza la misma claridad y oscuridad del Tao: El camino que puede expresarse no es un camino invariable. Los nombres que pueden nombrarse no son nombres invariables.

Fue de lo Innombrado que el Cielo y la Tierra surgieron;

Lo nombrado es la madre que cría a las diez mil criaturas, cada una según su género.

Verdaderamente: “Solo quien se libera eternamente del deseo podrá ver las Esencias Secretas”;

Quien jamás se liberó del deseo podrá ver solamente los Resultados.

Estas dos cosas salieron del mismo molde, pero no obstante son diferentes en nombre.

A este “mismo molde” sólo podemos llamarlo el Misterio,

O más bien lo “Más oscuro que cualquier Misterio”,

La puerta de donde salieron todas las Esencias Secretas.

(De: Arthur Waley, *El Camino y su Poder: El Tao Te Ching*, Capítulo 1, pág.115-116, Colección Horus, Editorial Kier, Bs.As.)

nes, lo cual incluye también la perfección de su conciencia y de su autoconciencia y de su distinción de todos los demás seres. No hace falta que señalemos que la concepción cristiana de Dios, como creador libre y providente, y del hombre como creatura que es una imagen consciente de Dios, ha influido para una mayor valoración de la persona en Occidente. Especialmente, como resultado de toda la historia occidental, en nuestro tiempo se ha acentuado, tal vez más que nunca, por los sistemas filosóficos, el valor del hombre como persona y se ha radicado en su personalidad su dignidad esencial.

Y ello aún en aquellos filósofos, sociólogos y políticos, que no llegan a la trascendencia propia de la persona humana contingente, es decir, que no admiten o que ignoran la existencia de un ser absoluto personal.

El panorama es totalmente distinto en Oriente. La idea de persona en el Absoluto es considerada como una degradación e ilusión, causa de todos los males de la vida humana. En particular, tratándose del hombre, escuchemos al filósofo más representativo del hinduismo, a quien nos hemos referido antes, Shánkara. Según él, la persona, es decir, el sujeto individual consciente, es una realidad inexistente, y tomarla como un ser individual distinto de los demás y distinto del Absoluto, es la mayor ilusión. Sacando las consecuencias de esta afirmación fundamental, Shánkara insiste en que es una confusión y una transferencia sin sentido, el atribuir al propio yo, al sujeto individual, las propiedades o experiencias o vivencias que experimentamos como propias. Es tan ilusorio como atribuirse el dolor o el placer o las sensaciones de otra persona de la familia. Algo así como decir el dolor de mi hijo es mi dolor. Es una “superposición” equivocada.

La negación del yo individual o personal es, sin duda ninguna, dominante en toda la filosofía hindú, incluso en la contemporánea. Me refiero naturalmente a la contemporánea ortodoxa del hinduismo, ya que en otros filósofos se nota cierta influencia de la filosofía occidental.

Si del hinduismo pasamos al budismo, el problema parece acentuarse todavía más. Ya a las primeras enseñanzas de Buda, se atribuye la prevención contra la creencia en el yo individual. El famoso Sutra sobre el “no-yo” es uno de los más antiguos del budismo y está dedicado fundamentalmente a refutar la creencia en el yo individual.¹⁶

Es célebre la comparación del carro. Cuando el rey le pregunta al filósofo budista Nâgasena “quién” es, él contesta: A mí me llaman Nâgasena pero esto es solamente un nombre, una atribución; yo no soy un ser individual determinado, sino que soy apenas un conjunto de elementos sin un sujeto propio de ellos. Así como en el carro no hay un sujeto determinado, porque las ruedas no son el carro, las barras no son el carro, etcétera, no hay nada que se pueda llamar propiamente un sujeto propio y especial que sea carro sino es simplemente un conjunto de elementos; de la misma manera yo, Nâgasena, aunque me llaman así, no soy un sujeto sino simplemente un conjunto de elementos.¹⁷

Para el budismo no hay nada permanente. Es uno de los principios sagrados atribuidos al fundador. “Todo es dolor en la existencia, todo es impermanente.”¹⁸ En términos occidentales diríamos que se trata del actualismo más agudo de la historia.

La realidad está constituida por “elementos”, que cambian en todo momento. De ahí la teoría de la “momentaneidad” atribuida al budismo. Los filósofos budistas han dado toda clase de explicaciones con el objeto de responder a las dificultades que surgen de la teoría o, mejor dicho, del dogma budista del no-yo. Especialmente las que se refieren a la experiencia de la unidad de la conciencia, de la permanencia de esa conciencia, de la responsabilidad moral del sujeto respecto de las acciones humanas buenas o malas, presentes o pasadas. Nos hemos referido a ellas con detención en nuestra obra

16. *Mahavâgga*, I, 38, 46.

17. *Milindapañha*, S.B.E., vols.35-36.

18. *Mahavâgga*. I.c.

“*Filosofía Budista*”. Naturalmente que las respuestas no resuelven el hecho de la realidad de la experiencia del sujeto individual. Por eso, en una forma o en otra, dichas respuestas vuelven a suponer la realidad de este sujeto. Los filósofos budistas expulsan al yo individual de casa por la puerta pero siempre se les vuelve a introducir por la ventana.

En este punto, el budismo es todavía más radical que el hinduismo, pues llega a negar la realidad misma de un sujeto trascendente. El budismo sostiene que aun esa Última Realidad que, como sujeto trascendente, sería la esencia de todos los entes y sería en sí mismo la fuente y fundamento de toda realidad, la que está en el fondo como realidad propia de todos los seres, esa misma Realidad Absoluta carece de individualidad determinada, es decir, no es una realidad, la misma “permanente” en todas las cosas.

Asímismo una de las mayores dificultades que tiene la doctrina del no-yo en el budismo es el dogma también sagrado de la transmigración. Si no hay un sujeto individual, si no hay un alma personal, un alma, ¿qué es lo que transmigra? También aquí los filósofos budistas realizan todos los esfuerzos posibles por mantener simultáneamente la teoría del no-yo, de la no-persona, con el dogma de la transmigración. La más común es la de que, en el fondo, cada existencia es, simplemente, la sucesión de una serie de actos de conciencia. Lo que permanece es la “serie” de actos, pero sin sujeto de los mismos. Existen actos, pero no existe el sujeto, existe el caminar pero no existe caminante.¹⁹

El cierto que junto a ese impersonalismo respecto del absoluto, y respecto del hombre, han existido teorías de tipo personalista tanto en el budismo como en el hinduismo. Respecto del primero, una escuela que no pareció ser nunca numerosa y que fue siempre considerada heterodoxa, sostuvo la necesidad del

19. Sobre la teoría Budista de la “serie” y otras similares ver nuestra obra *Filosofía Budista*, pp. 195 y siguientes.

sujeto, de la persona o del alma individual (pugdala), con el objeto de resolver las grandes dificultades de la responsabilidad de la conciencia y de la transmigración. Es clásico su ejemplo del fardo: si no hay “portador” del fardo ¿cómo éste puede moverse? Esta escuela la conocemos solamente a través de la refutación que de ellos han realizado otros autores budistas.²⁰

Pero dentro del hinduismo la creencia en la personalidad de Dios, del Absoluto, en alguna manera, ha tenido una expresión filosófica mucho mayor. Desde los más remotos tiempos ha habido siempre una doctrina y práctica de la adoración y devoción a un Dios personal (Ishvara). Es la escuela llamada precisamente de la devoción (bakti). Ello ha respondido a una necesidad humana, correspondiente a las experiencias más profundas del hombre, de dirigirse a Dios como a un ser personal. El representante más significativo dentro de la historia de la filosofía de la India es *Râmânúja*. Él ha sostenido lo que se llama la doctrina de la “cualificación” en el Absoluto. Es decir, que debemos reconocer a un Brahman determinado, con cualidades determinadas, frente a la clásica teoría de Shánkara de la “no-cualificación”. Râmânúja ha señalado la necesidad de reconocer en el Absoluto, y como esencia del mismo, la personalidad. Es posterior a Shánkara y refuta con múltiples argumentos el absolutismo impersonal de la doctrina de la no-dualidad, que quiere excluir toda cualificación y determinación en Brahman. En un nivel inferior todos reconocen como las primeras expresiones personales del Absoluto, Brahman, la tríada Brahmá, Shiva y Vishnu.

Es cierto que si miramos esta gran tradición de la “bakti”, es decir de la devoción hacia una representación personal del Absoluto, uno no puede menos que impresionarse por la contradicción entre la teoría impersonalista y la práctica de la religiosidad, siempre referida a una representación personal de Dios.

20. Un detenido estudio de la escuela pugdalista puede verse en la obra de L. La Vallée-Poussin, *Nirvâna*, Beauchesne, Paris, 1924.

Esta práctica personalista de la religión hindú, ha sido, en realidad, el soporte y el alimento espiritual de la religiosidad profunda y de la mística del pueblo de la India. Hasta tal punto que los mismos filósofos, que en teoría han negado todo tipo de individualidad y de personalidad en el Absoluto, en su vida han sido devotos, han adorado a una representación personal de Dios. Tal es el caso del mismo Shánkara, que escribió poemas devotos.

Hablando de la devoción debemos citar el libro más clásico del hinduismo, la *Bhagavad Gîtâ* (El canto del bienaventurado Señor). Aquí es Krishna mismo, quien como Señor Absoluto, revela el camino de la salvación (que consiste en la “unión” con el Señor) por las buenas obras (*karma-yoga*), por el conocimiento (*sankhya-yoga*), pero, sobre todo por la devoción y entrega de sí al Señor (*bak-ti-yoga*). Toda la obra es un canto de inspiración mística y devota ante el Señor (*Krishna*), que aparece como el Absoluto y a la vez como Yo personal.

Pero es necesario reconocer que aun en los filósofos que admiten la personalidad en Dios, la personalidad en el Absoluto, incluso en el Bhagavad-Gîtâ, no existe esa clara y precisa concepción del Absoluto como persona, y menos de la personalidad como esencia de Dios, tal como prevalece en Occidente. Porque, aún en filósofos como Râmânúja, por citar el más importante y el más clásico de los filósofos de la “bakti” o de la devoción al Dios personal, o en filósofos modernos como Aurobindo, que ha acentuado la necesidad de considerar la personalidad como esencia del Absoluto, siempre aparece, como un trasfondo más originario, el Absoluto como esencia indeterminada y originaria impersonal, que en un plano ulterior de automanifestación se muestra como Dios personal, como Isvara.

¿Cómo explicar la multiplicidad de dioses dentro de las creencias y de la religión hindú, que dan con frecuencia la imagen de un politeísmo? Para el pueblo son considerados como tales y parecen vivir un cierto politeísmo. Pero la interpretación reflexiva de los filósofos es que todos estos dioses persona-

les no son más que una nueva manifestación de un mismo Ser Absoluto y Único.

Lo que decimos de la Bakti en el hinduismo debemos también subrayarlo dentro del budismo. Ha sido inevitable, a pesar de las enseñanzas originarias de Buda, que excluía la creencia en los dioses y guardaba un silencio absoluto acerca de una Realidad Última y Trascendente, que dentro del budismo se crease una corriente de devoción religiosa considerando a Buda como una expresión de la Realidad Absoluta o, simplemente, como la Realidad Absoluta misma. De ahí también la práctica de adoración a Buda, de invocación a Buda, que ha sido el alimento espiritual durante más de dos milenios, del pueblo budista.

Pero, a pesar de esta especie de contradicción entre la práctica y la teoría, es necesario reconocer que, tanto en el hinduismo como en el budismo, la “filosofía” dominante ha sido decididamente opuesta a la realidad de la persona, de la individualidad, y la ha tenido por una ilusión, tanto en el hombre como en el Absoluto.

III. LAS COINCIDENCIAS

No obstante las discrepancias de mentalidad que acabamos de señalar, existe una serie de coincidencias dominantes en temas esenciales para la metafísica. Señalemos algunas de ellas.

1. Lo fenoménico y lo real

Es evidente que, en las grandes líneas filosóficas, hay una coincidencia en reconocer que la realidad propiamente tal de las cosas, es decir, la esencia o el

ser de lo real, no se alcanza por el conocimiento sensible sino por un conocimiento mental.

Cuanto captamos por los sentidos aparece como la envoltura externa de una realidad interior, que viene a ser el verdadero substratum del mundo cambiante de la experiencia sensible. En este punto, las concepciones de Parménides, Platón, Aristóteles, Plotino, corren paralelamente con las de los Upanishads, las del budismo y las de las escuelas filosóficas del hinduismo. Es realmente sorprendente cuando uno lee a Platón o Plotino y aún a los mismos escolásticos, e incluso a algunos modernos existencialistas, comprobar que se encuentra la misma concepción de los “dos mundos”, que podemos llamar inteligible y sensible, en los Upanishads y en los filósofos del hinduismo y del budismo.

2. El ser en cuanto ser, es decir, el “verdadero ser” es la Última Realidad

Otra coincidencia que muestra de una manera especial la tendencia natural del hombre y el dinamismo propio de la inteligencia humana, es la preocupación por descubrir la “Última Realidad” de todo ese mundo que captamos. Ella es la culminación de la capacidad de la inteligencia, en la cual encuentra, por así decirlo, su reposo y plenitud.

En Oriente como en Occidente la necesidad y la tendencia es similar. Existen, sin duda alguna, discrepancias acerca de la naturaleza de esa Última Realidad. Pero la coincidencia por hallar en algo el fondo Absoluto de todos los fenómenos que el hombre capta, tanto acerca de las cosas como acerca de sí mismo, muestra la preocupación común por el objeto propio de la metafísica, que formulamos con la expresión “el ser en cuanto ser” por contraposición a lo que no es estrictamente el último principio. O mejor dicho, en contraposición a lo que no tiene en sí mismo fundamento en el orden de la realidad, sino

que, a su vez, se apoya en una ulterior y “última realidad”, sin la cual nada tiene base ni razón de existir.

3. El hombre, tema central de la metafísica

El tema de la felicidad o bienaventuranza, es decir de la satisfacción de las aspiraciones del ser humano o, en términos orientales, la “liberación” y la “autorrealización”, son también evidentemente comunes a ambas metafísicas. La preocupación por la Última Realidad es justamente porque el hombre siente necesidad de conocer y de satisfacer plenamente la verdadera realidad íntima de su propio ser.

4. La liberación del hombre está esencialmente relacionada con el Absoluto

Es también otra notable coincidencia de las grandes corrientes metafísicas de Oriente y Occidente. Con un término occidental, pero que coincide con la mentalidad oriental, podemos decir que la “realización metafísica” del hombre sólo puede lograrse por su adecuada relación con el Absoluto. Depende de Éste como de la última realidad de su fundamento, y sin esa conexión no puede el hombre alcanzar la plenitud de sus aspiraciones. En este sentido es tal vez más decisiva la metafísica oriental que la occidental. Por cuanto la metafísica occidental ante todo busca el Absoluto por una relación de conocimiento. Es cierto que todo conocimiento implica unión, pero en Occidente distinguimos el conocimiento de Dios, de la entrega y la devoción a Dios. En Oriente la metafísica y la religión van estrechamente unidas. La entrega al Absoluto no es un simple conocimiento sino una vivencia profunda y total, que se identifica con la religión y la devoción. La relación con el Absoluto es a la vez expresada por la filosofía y la mística.

IV. CONCLUSIÓN

Es evidente que en las metafísicas de Oriente y Occidente encontramos los mismos métodos, los mismos interrogantes y las mismas respuestas. Toda clase de teoría acerca del conocimiento del ser, así como de respuestas sobre la realidad última de los seres pueden hallarse en esos dos mundos humanos. Ambos han trabajado, sin duda, con algunos contactos muy ligeros pero, sustancialmente, en un esfuerzo paralelo por responder a las mismas inquietudes humanas.

Es cierto que el ambiente espiritual es distinto. Hay preferencias dominantes, que pueden definir una actitud metafísica diversa. Pero debe reconocerse que, tanto en los *métodos* como en las *respuestas*, ambas metafísicas están señalando aspectos reales del ser. La contraposición está en que cada una enfatiza un aspecto del saber y del ser de la última realidad, dejando el otro aspecto, por así decirlo, en un cono de sombra. Podremos hablar del anverso y del reverso del ser, de su faz positiva y negativa para la mente humana. Ello nos muestra que ésta debe realizar una síntesis entre la trascendencia e inmanencia, entre la diferencia y la identidad del ser.

En las respuestas es fácil detectar que el problema central se halla en la concepción, intuición o vivencia que se tiene de la relación entre el “ser en cuanto ser concreto” y el “ser en cuanto ser subsistente”. Tanto en Oriente como en Occidente se afirma una relación esencial entre ambos. Pero en aquél predomina la absorción del ser en cuanto ser en el “*Ipsum esse per se subsistens*”, hasta la identidad total. En Occidente, sin negar la relación, se acentúa la diferencia entre ambos polos de la realidad. El resultado es el monismo o el pluralismo metafísico, el impersonalismo o personalismo del hombre y del Absoluto, y en consecuencia la diversidad del destino, felicidad, perfección y realización última del hombre. Sin duda que de aquí surgen diversas concepciones de la vida humana, según la perspectiva metafísica en que se la sitúa, y

aparece clara la importancia y necesidad de integrar esas perspectivas en un equilibrio englobante de la totalidad del ser.

De ahí la necesidad del diálogo entre ambas metafísicas. Hay una evidente complementariedad entre ellas y, por ello, necesitan enriquecerse mutuamente, para tender al ideal de la metafísica, que ninguna filosofía y ninguna cultura podrá alcanzar plenamente.

Por suerte tenemos un punto de referencia común, idéntico, que viene a ser la piedra de toque, por la cual puede y debe comprobarse el criterio de aproximación a la realidad y, por así decirlo, de dosificación de cada actitud metafísica: la “experiencia humana”. Ésta es la misma en Oriente que en Occidente. Ante todo la “experiencia interior” que el hombre tiene de sí mismo, y que nos pone en el contacto más inmediato con su íntima realidad. Luego, la experiencia que el hombre tiene de su “ubicación en la realidad total” de que está circundado. El grado en que una metafísica refleja más íntegramente esa “experiencia humana” será siempre el nivel de garantía de su expresión de la realidad.

LA NOCIÓN DE CAUSA SEGÚN LA FILOSOFÍA DE LA INDIA Y SANTO TOMÁS DE AQUINO (*)

I PARTE

Creemos que el aporte principal que podemos hacer a esta Semana Tomista, en orden a comparar la filosofía de Sto. Tomás con las del hinduismo, es trazar un esquema de las doctrinas y de los esfuerzos realizados por los filósofos hindúes por aclarar sus problemas sobre las causas.¹

En primer lugar, debemos tener en cuenta que las doctrinas filosóficas de la India se fueron elaborando durante más de dos milenios. Como es natural entre seres humanos surgieron toda clase de teorías filosóficas, de modo que bien puede decirse que cada teoría occidental ha tenido su contrapartida en Oriente. Imposible tratar a fondo las soluciones hindúes al tema de las causas en una ponencia, como tampoco se pueden abarcar las de Occidente.

Como es propio de la naturaleza humana, comenzó todo con la consideración de los fenómenos físicos, unidos entre sí por un nexo causal. Tal aparece

(*) *Oriente-Occidente*, a. II, n. 1, 1981

1. "Síntesis" sobre el tema de la "causalidad" en las filosofías de la India pueden verse en las siguientes obras, entre otras:

-*A critical Survey of Indian Philosophy*, por Ch. Sharma, Motilal Banarsidas, Delhi, págs. 72-75; 205-207.

Filosofías de la India, por H. Zimmer, Traducción del inglés, EUDEBA, Bs.As., 1965, págs. 269-272.

Historia de la filosofía hindú, por G. Tucci. Traducción del italiano. Luis Miracle, Barcelona, 1974. Exposición muy completa, págs. 374-391.

Invitation to Indian Philosophy, por T.M.P. Mahadevan, Arnold Heinemann, New Delhi, 1974, págs. 44-48; 193-211.

en forma espontánea en las primeras grandes creaciones literarias de los Vedas y los Upanishads. Puede decirse que son posibles todas las interpretaciones del texto, ya que éste fue redactado durante varios siglos por diversos autores, con una mentalidad, dentro de un cierto ámbito, que podríamos llamar místico con mezcla de elementos naturales, sobrenaturales y fabulosos. No se hace especulación filosófica.

En los primeros siglos del primer milenio antes de Cristo, los textos *Brâhmâna*, se ocuparon preferentemente sobre ritos y sacrificios, y surgió también la doctrina del *Karma*, que establece una inexorable relación de causa y efecto, entre la acción y su premio o castigo. La realidad causa-efecto se daba por presupuesta.

La especulación filosófica, con la consiguiente pregunta por las causas, surgió hacia el siglo VII a. de Cristo, cuando comenzaron a formarse los “sistemas”. Como es sabido, desde esa época, se formaron “tres sistemas” heterodoxos (es decir que no admitieron la autoridad de los Vedas) y otros “seis ortodoxos”.

REALIDAD DE LAS CAUSAS

Entre todos ellos, los que más directa y sistemáticamente se plantearon el tema de las causas fueron los dos ortodoxos últimos: el *Nyâya* y el *Vaiśeshika*. Creemos que ellos fueron los que llegaron con más rigor a plantearse el problema y a apuntar las explicaciones. Por eso vamos a referirnos a ellos.²

El *Nyâya* es un sistema lógico y epistemológico. El *Vaiśeshika* es físico y ontológico. Pero ambos están unidos a los mismos problemas.

2. Se consideran fundadores de los sistemas *Nyâyâ* y *Vaiśeshika* a Gotama y Kanada respectivamente. A ellos se les atribuyen también las obras básicas, *Nyâyâ-Sûtra* y *Vaiśeshika-Sûtra*, colecciones de pensamientos fundamentales que luego fueron elaborados por importantes comentaristas.

Ambos admiten la causalidad real eficiente, ambos son atomistas y realistas, e incluso se los considera teístas, pues admiten la existencia del Ser Supremo Dios, no como creador, pero sí como ordenador de todo el universo. En vez del motor inmóvil de Aristóteles, que mueve por atracción de su propio bien, el Dios de estas escuelas es un ordenador efectivo de la materia, los átomos y las almas, aunque todo sea eterno.

En la lógica misma del Nyâya aparece su principio causal. He aquí el ejemplo clásico, que dan como modelo de conocimiento por “inferencia”.

- (1) Esta montaña tiene fuego (pratijñâ).
- (2) Porque tiene humo (hetu).
- (3) Todo lo que tiene humo tiene fuego, ej. Un horno (udâharana).
- (4) Esta montaña tiene humo lo que se asocia invariablemente con el fuego (upanaya).
- (5) Por lo tanto esta montaña tiene fuego (nigamana).³

Si lo examinamos, en él se acentúa ese aspecto inductivo por la repetición de los hechos de la experiencia. Sin embargo a veces simplifican el silogismo y adoptan el primer modo de Aristóteles:

Mayor: Todas las montañas que tienen humo tienen fuego.

Menor: Esta montaña tiene humo.

Conclusión: Por tanto esta montaña tiene fuego.

TEORIA DE LA CAUSA

Ante todo, el Nyâya trata de distinguir los elementos que son necesarios y los que sólo son condiciones o concomitantes: *Causa es un antecedente, incondicional, inmediato e invariable de un efecto.*

3. Cfr. Ch. Sharma, o.c., p.198.

En cambio no son necesarios: las cualidades de la causa (hombre blanco o negro), el color del barro, la presencia de un amigo, etc.)

También distinguen varias clases de causas del mismo efecto: *inherente* (material), *no-inherente* es la que adhiere a la causa *material* (viene a ser la formal aristotélica). Causa eficiente es el poder que ayuda a la causa material a producir el efecto (El tejedor es la causa eficiente de la tela). Como nota el mismo Sharma las causas inherente, no-inherente, eficiente y el propósito de ésta, corresponden a las cuatro causas aristotélicas: material, formal, eficiente y final.⁴

Aunque Sharma quiere aplicar al Nyâya la negación de la acción real, limitándolo a la relación pura de antecedente—consiguiente,⁵ como quieren Hume, S. Mill, Kant, los positivistas y algunos científicos actuales, él mismo parece reconocer que la eficiencia es real cuando interpreta que “el alma es un ser cognoscente real, que goza realmente, y es un agente activo real”.⁶

He aquí cómo el mismo Sharma, autorizado expositor de la filosofía de la India, sintetiza la doctrina sobre la existencia de Dios, según el sistema Nyâya-Vaiśeṣika:

(1) El mundo es un efecto y por tanto debe tener una causa eficiente. Este agente inteligente es Dios. El orden, diseño, coordinación entre diferentes fenómenos provienen de Dios (karyat)

(2) Siendo los átomos esencialmente inactivos no pueden formar las diferentes combinaciones a menos que Dios les de movimiento. El Poder Invisible (Adṛṣṭa), requiere la inteligencia de Dios. Sin Dios no puede dar movimiento a los átomos (āyojanāt).

4. Ibid. p. 207.

5. Ibid. p. 205.

6. Ibid. p. 207.

(3) El mundo es sostenido por la voluntad de Dios. *Adṛṣṭa* no-inteligente no puede hacer esto. Y el mundo es destruido por la voluntad de Dios (*dhr̥tyādeh*).

(4) Una palabra tiene un significado, significa un objeto. El poder de las palabras de significar sus objetos viene de Dios (*padāt*).

(5) Dios es el autor del infalible Veda (*pratyayatah*).

(6) El Veda testifica la existencia de Dios (*shruteḥ*).

(7) Las frases védicas tratan de preceptos morales y prohibiciones. Las órdenes védicas son las órdenes divinas. Dios es el creador y promulgador de las leyes morales (*vākyāt*) [...]

(8) Cosechamos los frutos de nuestras propias acciones. Mérito y demérito se acumulan debido a nuestras acciones y la suma de mérito y demérito constituyen *Adṛṣṭa*, el Poder Invisible. Pero este Poder Invisible, siendo no-inteligente necesita la guía de un Dios supremo inteligente (*adṛṣṭāt*).⁷

Respecto de la conexión en la causa y el efecto el sistema Nyāya sostiene que el efecto no existe previamente en la causa, sino que es producido por ésta como una nueva realidad. Esta teoría causal se llama *asat-kārya-vāda*, es decir, doctrina de la no existencia previa del efecto en la causa. Esta doctrina ha sido admitida por algunas escuelas budistas, como la Therāvāda.

Otra teoría es la de la “transformación”, es decir, el efecto es una transformación de la causa misma; así lo sostiene la escuela Sāṅkya. Por contraposición con la anterior se llama *sat-kārya-vāda*, es decir, que el ser del efecto ya estaba en la causa y aparecía por transformación o evolución de ésta.

La tercera interpretación de la relación causa – efecto, es la de una transfiguración ilusoria (*vivarta*). Tal es la propuesta por la más extrema escuela monista, Vedānta-Advaita.

7. Ibid. p. 209-210.

Una cuarta interpretación han debido buscar ciertas escuelas budistas, ya que según su doctrina de la “momentaneidad”, la causa y el efecto no pueden coexistir en ningún caso. Toda realidad es “momentánea” y totalmente otra a cada instante. De aquí han surgido innumerables discusiones para explicar, afirmar o negar la causalidad.

II PARTE

Con lo que acabamos de exponer ya aparece que la negación de la causalidad como real, ha tenido fuertes representantes en las filosofías hindúes. La más significativa escuela anticausalista ha sido la recientemente nombrada *A dvaita*, es decir, de la No-dualidad. Se trata de una concepción monista absoluta. Sólo es real el Ser Absoluto, Brahman. Ese mismo Brahman es todo lo que aparece existente y múltiple en el universo, y es una ilusión (*mâyâ*) considerarlo como real. No hay pues real producción causal sino sólo ilusoria. Aquí sí que estamos ante un fenomenismo absoluto, de la ilusoriedad y causalidad más radical que el de Hume y Kant.

El más célebre representante de esta escuela es Śaṅkara (s. IX), quien interpreta en este sentido los textos de los *Upanishads* y ha tenido gran resonancia en la filosofía posterior de la India.

A propósito del origen del universo y de la pluralidad de las cosas en él, Śaṅkara nos da la siguiente explicación, que presentamos como una muestra de su pensamiento.

Hablando del origen del universo, Śaṅkara nos dice: “De este universo que se distingue a través de nombres y formas, en el que hay muchos actuando y disfrutando, el cual sirve de base de los frutos y actividades realizadas en diversos lugares, tiempos y causas, y cuya naturaleza y orden no puede ser concebida por una mente, la causa omnisciente y omnipotente del origen, mantenimiento y destrucción de tal universo es Brahman...”

No es posible dejar de lado al Señor, tal cual lo hemos descripto antes y suponer otra cosa alguna, la materia primordial no inteligente, los átomos, la no-existencia o una persona sometida al ciclo de la transmigración como causa del origen, etc., del universo antes descripto. Tampoco puede éste originarse de la misma naturaleza de las cosas, porque nosotros exigimos aquí para la producción de una cosa, un lugar, tiempo y causa específicos.”⁸

De esta manera Śāṅkara excluye todas las teorías del hinduismo que de alguna forma suponen o admiten una causalidad real.

En el Budismo existe una doctrina, llamada “El origen causal”, que establece como una cadena de doce eslabones de causa y efecto para explicar la vida humana sujeta a una serie de reencarnaciones. Ello parecía dar por supuesta cierta causalidad real.

La antigua escuela llamada Hīnayāna o Therāvāda era realista y por lo tanto tenía como real el influjo en la sucesión de las cosas. Pero por su teoría de la “momentaneidad”, es decir, que toda realidad es momentánea, tuvo que recurrir a diversas explicaciones para salvar una dificultad insalvable, aunque no dejaron su concepto real de la causa.

En cambio, la posterior escuela Mahāyāna, puso más en cuestión la realidad causal, hasta llegar al extremo de negar toda causalidad y ver la causa misma como un concepto contradictorio.

El más célebre de los filósofos budistas con doctrinas contrarias a la causalidad fue Nāgārjuna (s. II), quien llegó al extremo de negar toda realidad a las cosas. Según su doctrina la “esencia última” de las cosas es el “vacío”, la carencia de toda determinación. Por lo mismo lo que aparece como determi-

8. Brahmasūtra Bhāṣya, I, 1, 2. Cfr. *Sources of Indian Tradition*, Columbia University Press, London, 1958, págs. 316-317.

naciones particulares de esto o aquello es puro “vacío” y atribuirle alguna realidad es la mayor ilusión, el más craso error. La única y Última Realidad de todo el mundo fenoménico es el Absoluto, cuya esencia es el “vacío” mismo, la “Nada”.

Nâgârjuna en un poema ha expuesto su doctrina cuya lógica lo lleva hasta las últimas consecuencias de su principio “todo es vacío”, con una dialéctica que recuerda a la de Parménides y la sobrepasa, pues para Nâgârjuna aún el mismo Uno-Ser, es el “Vacío”, la “Nada”. Puede bien decirse que para Nâgârjuna no hay Realidad, y en consecuencia no hay pensamiento de la realidad y todo intento lógico es contradictorio.

Transcribimos algunas estrofas:

“Ni el no-Ser ni el Ser

Pueden tener causa

Si se trata del no-Ser, ¿de qué va a ser causa?

Si se trata del ser, ¿para qué hace falta causa?”

“Si todo es vacío

No hay (real) origen causal, no (real, sino ilusoria) aniquilación

¿Cómo es concebido el Nirvâna?

¿Por cuál liberación? ¿Por cuál aniquilación?”

“No hay, por tanto, poseedor (sujeto) causa,

Ni hay efecto sin causa,

Y si en absoluto no surge efecto alguno,

(¿Cómo podemos distinguir entonces?)

entre las causas y las no-causas”⁹

9. Nâgârjuna, *Mâdhymika-shâstra*, I, 6y 14.

Veamos otro texto de Nâgârjuna, como ejemplo de su dialéctica contra la realidad causal, dirigida contra la clásica escuela budista *hînayâna*, que en alguna forma se verá obligada a admitirla.

(i) Si la causa es diferente del efecto, no puede subsistir ninguna relación entre los dos. En ese caso cualquier cosa puede producirse de cualquier cosa.

(ii) Los Hinayanistas creían que con la producción del efecto la causa dejaba de existir. Pero, por hipótesis, la causalidad es una relación entre dos. A menos que la causa y el efecto coexistan, no pueden ser relacionados. Si no pueden ser relacionados, la causalidad es un contrasentido.

(iii) Los Hynayanistas creían que el efecto es producido por una combinación de factores. Pero para la coordinación de esos factores, otro factor se requiere, y nuevamente para la coordinación del factor adicional con el previo, se necesitaría otro factor. Esto llevaría a un regreso al infinito.¹⁰

Como es fácil comprobar Nâgârjuna es el máximo exponente de la teoría de la negación de todo tipo de causalidad, basado en la negación de pluralidad y de cambio de los seres.

La teoría advaita antes mencionada y la teoría del vacío de Nâgârjuna son superadas por la filosofía griega en lo que se refiere al realismo de los seres y de la causalidad, especialmente por Aristóteles que es quien más explícitamente y con mayor precisión ha expuesto la realidad de la influencia causal, y ha tratado de explicar por medio de la teoría del acto y de la potencia la objeción de Parménides y de Nâgârjuna a la imposibilidad de la pluralidad y del cambio real de los seres. Con su teoría Aristóteles explica el tránsito permanente del ser al no ser junto con la aparición de nuevos seres.

En cambio los sistemas *Nyâya* y *Vaiśeṣika*, representan una superioridad sobre Aristóteles en el problema de la relación de Dios con el mundo. Ambos

10. Cfr. J. Singh; *An Introduction to Mādhyamika philosophy*, Banarsidass, Delhi, 1970, p. 20.

sistemas establecen una influencia real activa y directa de Dios, en el ordenamiento y producción de los cambios con una especie de Providencia, superando así la teoría del “motor inmóvil” de Aristóteles que sólo es causa del movimiento por pura atracción final y sin providencia.

III PARTE

SANTO TOMÁS

Santo Tomás recibe de Aristóteles una metafísica de la causalidad que contiene cinco afirmaciones centrales.

1. Realismo causal.
2. Distinción de las cuatro clases de causa en el orden de la generación y cesación de seres en el mundo “corruptible”.
3. Necesidad de un Primer Principio, en todos los órdenes.
4. Concepción aristotélica del universo, de las esferas e inteligencias.
5. La teoría de la potencia y el acto para explicar el cambio en el cristianismo recibe dos datos metafísicos claros:
 - a) La neta distinción entre Dios y el mundo.
 - b) La noción precisa de creación que implica un realismo causal inmutable.

Con estos elementos el Doctor Angélico pudo reconstruir una metafísica de las causas más completa, real y precisa que la de Aristóteles, en algunos puntos, y que la de la filosofía hindú en otros, seleccionando los que más responden a la realidad del proceso causal, cuyas bases principales son las siguientes:

1º Principio de causalidad: *Omne quod fit habet causam*.¹¹

2º La relación causa-efecto implica “influjo” de la causa y distinción entre ambos. “Hoc vero nomen causa importat deviritem substantiae et dependentiam alucius ab alter”.¹²

3º Santo Tomás agregó a la tesis aristotélica la distinción entre causa principal primera (Dios) y causa principal segunda. Ambas “principales” aunque con diferencia de categoría: “Deus principalis causa, magis quam causa principalis secunda”.¹³

La diferencia principal entre la teoría de la causa de Santo Tomás y en las filosofías orientales, lo mismo que en la filosofía griega, reside en que el Aquinate poseía el concepto preciso de creación, que ilumina todos los aspectos de la causalidad.

Pero podemos decir que la filosofía oriental de los sistemas Nyâya y Vaiśeshika están un paso más cerca de Santo Tomás que el mismo Aristóteles, ya que éste ni siquiera admite un influjo activo y providente de la Causa Primera en el orden del mundo.

11. S.T., I-II.9.75 a.1, sed.c.

12. S.T., I, 9.33, a1, ad.1.

13. C.G.III, 67.

TEILHARD Y LAS RELIGIONES ORIENTALES (*)

Entre los muchos contactos de interés cultural que relacionan Oriente y Occidente, hay un caso privilegiado, por tratarse de un protagonista excepcional como hombre de ciencia, filósofo y auscultador profundo de las religiones.

Nos referimos a Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), el sacerdote jesuita cuyas teorías sobre el cosmos y el hombre dieron lugar a grandes controversias entre científicos, filósofos y teólogos durante las décadas 1930 a 1960 y que todavía sigue siendo objeto de serios estudios.¹

Teilhard viajó por países no europeos en sus misiones científicas: Africa, América, Asia. Pero fue en este último continente en el que pasó gran parte de su vida. En China trabajó 23 años; pero hizo excursiones científicas a Japón, Asia central, India, Indonesia y Birmania.

Hombre profundamente religioso no podía menos de observar en su derredor las diversas manifestaciones de las milenarias religiones de las culturas asiáticas.

Por otra parte había sido formado en la ciencia occidental y en la filosofía y teología cristiana. Y fue siempre evidente su profunda y sincera religiosidad,

(*) *Oriente-Occidente*, a II, n 2, 1981

El 29 de octubre de 1981 las Facultades de Filosofía y de Ciencias de la Educación y de la Comunicación Social, junto con la Escuela de Estudios Orientales de la Universidad del Salvador, organizaron un acto académico en conmemoración del Centenario del Nacimiento del sabio jesuita, Padre Pierre Teilhard de Chardin.

1. Sobre la biografía de Teilhard y una abundante bibliografía ver la obra de Claude Cuénot, *Pierre Teilhard de Chardin. Les grandes étapes de sa évolution*, Plon, París, 1958; Trad. española Taurus, Madrid, 1967. En inglés es excelente la obra de Robert Speaight, *Teilhard de Chardin. A Biography*, London, 1967. Son innumerables los estudios realizados sobre Teilhard.

que generó en él un carácter sencillo y afable, aún cuando permanecía aferrado a sus “intuiciones” científico-filosóficas.

¿Qué impacto produjeron en Teilhard las religiones orientales, Confucianismo, Taoísmo, Hinduismo, Budismo?

En sus numerosos escritos nos ha dejado frecuentes referencias, por las cuales podemos conocer su apreciación y su sensibilidad espiritual respecto del Oriente.

Es fácil comprobar que la mayoría de las veces, la actitud de Teilhard frente a las religiones del Oriente fue negativa. Ello es tanto más extraño por cuanto estuvo en contacto directo con ellas un cuarto de siglo.

Pero hay dos trabajos en los que Teilhard se ocupa directamente del tema *Oriente-Occidente*. Sin duda que ellos son los que mejor reflejan su actitud ante esas culturas que tuvo que vivir tan de cerca. Vamos a ocuparnos primero de estos dos significativos estudios, luego recogeremos algunos otros textos, entre los muchos que se podrían aducir y, en fin, haremos un intento de evaluación de la visión que Teilhard nos dejó de Oriente.

La ruta del Oeste

Este es el primero de los escritos en que más explícitamente enfrenta Teilhard la mística del Occidente con la del Oriente. Está fechado en Penang, el 8 de septiembre de 1932.² Teilhard llevaba ya casi 10 años en Asia y natural-

2. *La route de l'Ouest. Vers une Mystique nouvelle*. Oeuvres, T. 11, *Les directions de l'avenir*, E. du Seuil, Paris, 1973, pp.45-64. El P. de Lubac hizo a Teilhard algunas críticas al trabajo de que tratamos. Teilhard le contestó: “Me han interesado mucho sus amigables críticas en *La route de l'Ouest*. Pero, si no me equivoco, verifican precisamente la importancia de lo que he intentado demostrar (no demasiado claramente, desde luego).” “Admito perfectamente el ritmo adhesión-desprendimiento (cf. Medio Divino). Pero creo que es en la naturaleza particular, ESPECÍFICA del desprendimiento budista donde estriba la debilidad y el peligro (al menos lógico) de las religiones orientales. El budista se “niega” por matar el deseo. (No cree en el valor del ser) El cristia-

mente, había recibido mayor información sobre las místicas del Oriente de las que sin duda traía de Europa. Sin embargo, no se refiere a ninguna fuente determinada dentro de los textos religiosos o autores místicos del Oriente. Esto, por otra parte, no puede extrañar pues rara vez hace Teilhard citas de autores.

a) Lo Uno y lo Múltiple

He aquí el tema central. Es un hecho la multiplicidad por una parte, comprobada por la experiencia y, por otra, la tendencia inevitable de las diversas corrientes de filosofía y religión por integrar lo Uno y lo Múltiple. No hay religión sin mística y no hay mística sin una fe en cierta Unidad del Universo.³

Teilhard descarta las soluciones del agnosticismo y del positivismo, por insuficientes y negativas. Estos han buscado toda clase de soluciones fuera de la fe en la Unidad. “Parece que han olvidado para siempre a Buda, Platón y Pablo”⁴

Sin embargo, el mundo moderno sigue sufriendo la inquietud por una solución que, “a partir de las fuentes iniciales de la acción, busca la idea y el ideal biológicamente necesarios para llegar a la unanimidad.”⁵

Teilhard pretende en “estas páginas mostrar cómo, en continuidad (y al mismo tiempo en oposición) con las antiguas místicas (sobre todo las orientales) la Humanidad actual, nacida de la ciencia occidental está en camino...de

no auténtico hace el mismo gesto “por exceso” de deseo y fe en el valor del ser.” Y reitera una síntesis de su pensamiento agregando luego: “En otro punto de vista, todavía tiendo a separarme mucho más de los admiradores de Oriente”. *Cartas íntimas de Teilhard de Chardin. (Notas de Henri de Lubac)*, Ed. Esp. Desclée de Brouwer, 1974, Bilbao, pp.298.

3. *Les Directions de L'Avenir*; Ed. du Seuil, Paris, 1973, p. 47.

4. *Ibid.*, Pág.48.

5. *Ibid.*

volver a retomar, por una nueva vía, el esfuerzo, ... en dirección de alguna unidad plenificante”..⁶

Aquí aparecen, ya en germen, los fundamentos de que parte Teilhard: a) las místicas antiguas (sobre todo las orientales) iniciaron la marcha pero no lograron hallar el camino definitivo; b) la humanidad presente, apoyada por la ciencia occidental, es la que nos muestra la verdadera salida: la “ruta de occidente”.

b) La vía oriental

Teilhard se refiere ante todo a la mística de la India, que ya antes del cristianismo vino a ser “el polo religioso de la Tierra”.⁷

Reconoce que “se formó un ciclón místico en las llanuras del Ganges”⁸ pero que sacrificó en aras de la Unidad la realidad múltiple del Universo mismo: la pluralidad se desvanece, la multiplicidad de las personas que conocen y aman se niega.⁹

A esta mística “pesimista” del Budismo y del Hinduismo, Teilhard contrapone la mística de occidente. El mismo cristianismo, al asumir algunos aspectos de la mística oriental le ha dado un sentido nuevo, sin duda por las exigencias del mundo occidental. Teilhard llega a decir: “Los místicos panteístas de Occidente tienen esencialmente el sentido y el culto de los valores reales del Universo”.¹⁰

Aquí está la diferencia y la capacidad de impulso y avance: lo “Uno” con-

6. Ibid.

7. Ibid., Pág. 49

8. Ibid., Pág.50

9. Ibid.

10. Ibid.Pág.51.

trapuesto a la “Vacuidad”. Teilhard se llega a preguntar: “¿Ha habido jamás, de hecho, un verdadero adorador de la Vacuidad?”¹¹ ¿Acaso entonces el Oriente, con sus fórmulas negativas, el mismo budismo con su “embriaguez de Vacuidad” no buscan en el fondo lo mismo que los místicos que siguen la “ruta de Occidente”?¹²

Es muy importante que Teilhard se haga esta pregunta. Pero no cabe duda de su respuesta negativa.¹³

c) *La vía occidental*

Para Teilhard es el Occidente el que nos muestra el camino de solución del binomio Uno-Múltiple. La pluralidad real de los seres para el hombre de occidente no tendría sentido ella misma si no hubiese un verdadero principio de Unidad. No rechazamos las cosas materiales sino salvémoslas con nosotros mismos. “No las rechazamos. Antes, al contrario, amémoslas y desposémoslas en su esencia que es, si así puede decirse, de encaminarnos trabajosamente hacia arriba y hacia adelante hacia un centro común. “*Pris dans le bon sens et le vrai sens, le Multiple est de nature convergente*”.¹⁴ El subrayado de la última frase es de Teilhard y en ella está el meollo de su solución. La *convergencia* del Universo. Y Teilhard llega a decir que no sólo el Cristianismo sino las formas recientes del Islam y del Budismo se acercan a esta ruta de la convergencia.¹⁵

He aquí como recoge Teilhard todo su pensamiento en el que la Evolución,

11. Ibid.

12. Ibid.

13. Ibid., “Y a-t-il vraiment jamais eu, en fait, un seul adorateur réel de la Vacuité? Ou bien, tout a fait au fond du ses mots (inverses des nôtres) et des gestes (qui contrediraient peut-être ses intentions profondes), l’Orient n’a-t-il pas simplement entrevu et cherché à fixer ce que nous allons définir ci-dessous, comme “la route du l’Ouest”? En d’autres termes, “l’ivresse bouddhiste de la Vacuité” est-elle essentiellement différente de nos aspirations vers l’Ineffable? –Malgré que les philosophes orientaux l’assurent, nous ne pouvons nous défendre d’en douter.”

14. Pág.52

15. “En fait, si l’on y prend garde, le point de vue que nous venons de définir n’a presque plus besoin d’explication, tellement il est déjà admis et vécu- C’est lui que tendent à adopter, et sous lequel se rapprochent lentement les unes vers les autres, toutes les branches vivantes des religions

la Ciencia y la Religión coinciden: “La idea de una Unidad de Convergencia es la única que puede fundar la moral y la religión de un Universo en base a la investigación y al proceso”.¹⁶

d) La mística occidental y el cristianismo

Esta mística occidental es la que en verdad expresa la esencia del cristianismo. Este no suprime el mundo o la materia, sino la sublima. Y esto es, según Teilhard, lo que marca la diferencia entre las rutas de Oriente y Occidente. Aquél suprime para divinizar, éste sublima para divinizar.¹⁷

Teilhard llega a criticar duramente aquellas manifestaciones de la mística cristiana, que parecen tomar frente a las cosas una actitud negativa, acercándose así a la “vía oriental”. Cita expresamente a San Juan de la Cruz, quien, aunque vivió una mística de sublimación y no de anulación de la materia, ha dado lugar a interpretaciones negativas o reductivistas de tipo oriental.¹⁸

Mantener la multiplicidad y la realidad de la materia, reconocer su valor y sublimarla en vez de negarla, mantener la realidad personal del espíritu, que sublima las almas hacia la “convergencia” hacia un Centro Absoluto, sin confusión, descubrir en la evolución real del cosmos ese proceso de “convergen-

modernes, -depuis le Christianisme (voir ci dessous), jusqu'aux formes jeunes de l'Islam et du Bouddhisme. Et la raison de cet accord est profonde et simple. Dans cette perspective seule de l'union (et de l'évasion) par convergence se trouvent sauvegardées, et mutuellement renforcées, sans mutilation, sans perversion, et avec une parfaite aisance, toutes les exigences, non seulement de nos aspirations, mais aussi de l'expérience.” Ibid., p. 53

16. “L'idée d'une “Unité de convergence” est la seule qui puisse fonder la morale et la religion d'un Univers á base de recherche et de progrès.” pp. 55-56.

17. “Lorsqu'on réfléchit á ces oppositions, il semble que l'histoire mystique de l'Occident pourrait se décrire comme un long effort du Christianisme pour reconnaître et séparer, au fond de lui même, les deux voies orientale et occidentale de la spiritualisation: supprimer ou sublimer?... Diviniser en sublimant: de ce côté allait avec la logique profonde de l'Incarnation, l'instinct du Monde naissant. Diviniser en supprimant: dans cette direction simpliste poussait la routine de l'ancien Orient.”p.57

18. Pág.58

cia” que garantiza la Unidad, sin perder la Multiplicidad, ésta es la mística occidental a que debe responder el cristianismo.¹⁹

El aporte espiritual del Extremo Oriente.

Algunas reflexiones personales.

Tal vez sea este pequeño trabajo el que refleja con mayor precisión la mentalidad de Teilhard en la comparación de las místicas de Oriente y Occidente.²⁰ Escrito el 10 de febrero de 1947, muestra a nuestro parecer una mayor madurez en la apreciación de las místicas orientales y tiene mayor cuidado en reconocer el valor de cada una.²¹

Sin embargo, Teilhard mantiene su intuición global de que la “ruta del Oeste” es la que en definitiva se halla en la dirección ideal hacia la verdadera mística, que llena todas las aspiraciones de la Humanidad.

Teilhard justifica sus apreciaciones. Aunque reconoce que no tiene “parti-

19. “Or, en ce point précis, le chemin se divise devant nous: ici, la vieille piste de l’Est, loin de la Matière, vers la moindre recherche, le moindre trouble, le moindre effort externe: l’unité qui se découvre à la négation du multiple; -là, au contraire, la nouvelle route de l’Ouest, tout droit dirigée sur les mystères et les nourritures terrestres, l’unité qui se donne à la domination du multiple.”/ L’hésitation n’est pas permise, et du reste le choix est déjà fait, virtuellement, depuis longtemps. C’est vers l’Ouest que, historiquement, et expérimentalement, nous ordonne d’avancer la vie. Savoir plus, et pouvoir plus, afin d’être plus, pris par Dieu.

20. *L’apport spirituel de l’Extrême-Orient. Quelques réflexions personnelles.* Oeuvres, XI, *Les Directions de l’avenir*. Ed. du Seuil, Paris, 1973, pp. 147-160.

21. El Padre de Lubac nota que este escrito “completa” y “matiza” el de “*La route de l’Ouest*”, sin duda por haber sido redactado tras la lectura de René Grousset, tal vez de Olivier Lacombe, y luego de Jules Monchanin (*Cartas íntimas de Teilhard de Chardin*, Trad. cast. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1974, p.300). Esto explica que sea tal vez el más maduro de los escritos de Teilhard en su apreciación del Oriente. / Cuénnot aporta más datos sobre la influencia de R. Grousset en este estudio de Teilhard. “Nació... de una conversación con Grousset” (p. 414). “Así pues, un intercambio de ideas con Grousset hizo concretar al P. Teilhard las relaciones de las corrientes religiosas en las que se había iniciado en su prolongada estancia en Oriente.” (p. 415) También nota Cuénnot que, “Teilhard, menos ligado en esta época a sus habituales tareas científicas, se interesaba por la mística comparada y leía –en el museo Guimet– obras sobre arte y filosofía del Extremo-Oriente”. En 1943 participó en el Congreso de Orientalistas”. (p. 414) Una síntesis del pensamiento de Teilhard sobre las relaciones Oriente-Occidente puede verse en Cuénnot (pp.414-416).

cular competencia sobre la historia del pensamiento asiático”, apela a su experiencia vivida, ya que se trata de su reacción consciente, ante un medio en el que ha estado sumergido largo tiempo (*longuement plongé*).²²

a) Las modalidades espirituales del Extremo-Oriente

Contra lo que “confusamente” ven muchos occidentales, es decir, un Oriente de cierta uniformidad, todo bañado en una especie de “serenidad búdica”, Teilhard distingue tres regiones y tres espíritus: India, China y Japón.

India posee el sentido extraordinario, predominante, de lo Uno y de lo Divino. Pero a costa de la realidad del mundo. Teilhard, cosa que hace rara vez, se refiere explícitamente a los Upanishads y a la interpretación que dio el Vedanta que tanto ha influido en el pensamiento hindú, que ha llevado a la “irrealidad de los fenómenos y que la mística budista ha prolongado hasta la “embriaguez de la vacuidad” (repitiendo el término antes citado).²³ Pero esta Unidad propia de “toda mística humana”²⁴ se realiza a costa de la “negación” o supresión de lo Múltiple.

Esto se logra “aflojando el esfuerzo de diferenciación en que nos compromete el fenómeno cósmico”²⁵, razón muy teilhardiana. Y otra gran base para Teilhard: “en fin de cuenta, no hay amor verdadero en esta actitud; puesto que *identificación no es unión* (*identification n'est pas union*)”²⁶ Teilhard señala que el Bhakti Yoga quiere rescatar la posibilidad del amor, pero observa que con ello se adopta una actitud “occidental” y que, por lo demás, es “irreductible a las tendencias originales y auténticas del Vedanta”.²⁷

En resumen: el gran aporte espiritual de la India es la “mística de la uni-

22. p. 149

23. p. 150

24. p. 152

25. p. 153

26. Ibidem

27. Ibid.: “I. Ceci a été parfaitement senti, au VIII siècle, par les promoteurs du Bhakti Yoga. Mais, le mode d'union qu'il prône, ce yoga (ou mystique hindoue) de l'amour n'est-il pas de type “occidental” (v.ci-dessous), et de ce chef irréductible aux tendances originelles et authentiques du Védâta?”

dad”, esencial a toda mística humana. Pero ella no es suficiente ni bien formulada, por suprimir la realidad de lo múltiple y desconocer otros dos aspectos de la mística oriental que representan precisamente China y Japón.

China trae del Oriente un aporte espiritual propio. Éste consiste, según Teilhard, en la “mística de la naturaleza de lo humano”.²⁸ “La vieja alma china siente el gusto más bien que la fe en el hombre. Es decir, se instala en la “armonía de un orden establecido, un equilibrio entre la Tierra, la Sociedad y los Astros”. Pero ni Confucio ni Laotzé parecen haberse preocupado por un progreso ni una trascendencia que impulsara la acción más allá del equilibrio estático del Cosmos y de la Sociedad.”²⁹

Japón aporta también su espíritu: “el sentido heroico de lo colectivo”.³⁰ Para Teilhard que intuye la marcha de la humanidad como una tendencia irreversible hacia una mayor coherencia social, resulta particularmente grato este aporte del espíritu japonés. Pero enseguida observa que reduce a cada individuo a un “eslabón” (*chainon*) en una cadena. “De aquí resulta una mística exclusiva y cerrada”, igualmente impermeable ... al supremo desapego del hindú y al supremo buen sentido chino”³¹

Así pues, el Extremo-Oriente nos aporta tres místicas o tres valiosos aspectos de la mística. “Mística de Dios, mística del individuo frente al mundo, mística social”.³² Pero en tal forma que no sólo resulta cada una incompleta en sí misma, sino que ni siquiera pueden complementarse entre sí. Son exclusivas la una de la otra, irreconciliables.³³

Para Teilhard la conclusión es clara: el problema del espíritu no ha sido resuel-

28. p. 151

29. p. 154

30. p. 151

31. p. 155

32. p. 151

33. p. 152

to allá; “es inútil que nos volquemos al Este para esperar el sol naciente”. Habrá pues que buscar la solución en el Oeste.³⁴

“La ruta del Oeste” es de nuevo retomada por Teilhard en este trabajo. Aquí encuentra “un verdadero fermento místico, fruto del cristianismo y de un humanismo nuevo”³⁵

Esta mística subyace en la fiebre creadora “de Occidente”.³⁶

Ante todo experimenta cada vez más una aspiración creciente hacia la Unidad.

Repite aquí de nuevo Teilhard su visión de una evolución cósmica convergente. En contraposición con el Oriente que para “ser Uno con el Todo suprime la pluralidad”, el Occidente, para “llegar a ser uno con el todo, abraza resueltamente lo Múltiple” y lo empuja hacia una dirección de mayor organización y convergencia”.³⁷

El proceso va hacia un “centro y cumbre, Dios”, lo cual da coherencia total a los diversos valores espirituales parciales e irreductibles de la sabiduría oriental.

El Mundo material se elevará hacia el Centro de atracción y convergencia cósmica: “El *amor* que recobra su dignidad de energía espiritual suprema, y simultáneamente la persona humana su esencia irremplazable, incommunicable, porque el proceso de unificación se cumple por un acto, no ya de identificación sino de *unión*.”³⁸ De esta manera para Teilhard todos los datos mayores del problema espiritual se organizan sin esfuerzo en un conjunto armonioso y fecundo.³⁹

b) La confluencia de Oriente y Occidente

Teilhard termina su trabajo refiriéndose explícitamente al tema. Se trata de un aspecto analizado y discutido con frecuencia.

34. p. 155

35. p. 156

36. p. 155

37. p. 156

38. p. 157

39. Ibid.

Contra lo que muchos se imaginan, es decir, que esta confluencia se realizará como la de dos bloques complementarios y dos principios opuestos que se reúnen (como el Yin y el Yang del Tao Chino)", Teilhard ve la unión de muy diferente manera: como "muchas vías que se precipitan juntas por la brecha abierta por uno de ellos a través de una barrera común".⁴⁰

"Esta es la circunstancia y el honor y la oportunidad del Occidente, abrir el camino para un nuevo impulso de la conciencia humana".⁴¹ Las tres grandes corrientes de Oriente, ni juntas ni separadas encontrarán el camino, porque cada una desemboca en un lago cerrado. En cambio, volcándose sobre la brecha abierta por Occidente los tres grandes valores espirituales de India, China y Japón hallarán su camino abierto al confluir en la meta común humana hacia un nuevo y ascendente estado de conciencia.

Como se ve Teilhard concluye con su reafirmación de que la "nueva nota mística .. sube desde el Oeste".⁴²

El Cristianismo en el mundo

En este trabajo, escrito después de diez años de su permanencia en Asia, fechado en Pekín, mayo de 1933,⁴³ Teilhard establece otra vez la comparación Oriente-Occidente en busca de una "meta para la vida" humana.⁴⁴

Confirma con argumentos similares su tesis sobre "La Ruta del Oeste",

40. p. 159

41. Ibid.

42. p. 162

43. *Le Christianisme dans le monde*, en *Science et Chris*, Oeuvres 9, Ed. du Seuil, 1965, pp. 129-145 (trad. española, pp. 121-135).

44. pp. 134-137. Notemos el decidido pronunciamiento por la "ruta de Occidente", que ya incluye aquí: "Il est devenu un lieu commun de définir comme matérialiste la civilisation occidentale. – ce foyer de l'Humanité nouvelle. Rien de plus injuste. L'Occident a renversé beaucoup d'idoles. Mais, par sa découverte des dimensions et de la marche en avant de l'Univers, il a mis en mouvement une Mystique puissante. Car c'est proprement une Mystique que, éveillé par la Physique et l'Histoire à la conscience d'une Immensité tangible, nous ne concevions plus de valeurs ni de saveurs hors de notre identification laborieuse avec les achèvements de celle-ci."(p. 136)

formulada un año antes. Pero aquí lo hace buscando lo que él llama “la prueba de las religiones”. Teilhard expone aquí su concepción científico religiosa, que viene a ser dicha prueba.

Según ella mide ya, a través de sus experiencias, el valor de una religión para que sea verdadera, es decir, que pueda responder a las aspiraciones más nobles de la humanidad. Su preferencia la manifiesta previamente a propósito de la moral y la religión.⁴⁵

Los dos criterios para la validez de una religión son: 1) la función biológica para “dar una forma a la energía psíquica libre del mundo; 2) esta forma ha de ser un “movimiento de construcción y de conquista que desemboque en alguna unificación suprema del Universo”.⁴⁶

El primer criterio reclama de toda verdadera religión una especie de impulso biológico para despertar y orientar la energía libre del hombre y, por éste, del Universo.

El segundo consiste en la capacidad de una religión para impulsar a la conquista de “alguna unificación suprema del Universo”, que sería la consumación venidera del Mundo” y del hombre.

Según estos criterios Teilhard va excluyendo las diversas religiones, desde el agnosticismo y el moralismo social, hasta las más elevadas y puras formas religiosas.⁴⁷

El confucianismo sólo asegura “una rotación en su lugar”.⁴⁸

Ante el Islamismo es Teilhard muy negativo. “El Islam ha salvado en sí

45. p. 137

46. Ibid.

47. pp.147-149

48. p. 137

mismo la idea de la existencia y de la grandeza de Dios (germen, reconozcá-moslo, del que todo puede renacer algún día). Pero su Dios resulta tan ineficaz y estéril como una Nada” en relación con la mejora del Mundo”.⁴⁹

Teilhard comienza su prueba del Oriente con una frase solemne: “Henos aquí ahora ante la imponente masa de las místicas hindúes y orientales”. Teilhard pondera su espiritualidad “que ha tentado a tantos occidentales”. Pero agrega: “Desde el primer contacto de fondo con Asia resulta imposible seguir dudando... esas religiones son absolutamente impotentes para soportar el impulso actual de nuestro mundo”. Su grandeza consiste en su pasión por la Unidad.⁵⁰

Teilhard tiene también la gran pasión de la Unidad, pero no a costa de lo Múltiple. La unidad no se logra por una negación o supresión de lo real ni por una última confusión en un todo impersonal sino por una “convergencia universal”.

Es necesario incluir aquí una larga cita, porque en ella se halla el impacto de Oriente en Teilhard, su reacción apasionada, aunque precisa. “Pero los sabios hindúes han pensado que, para alcanzar esa Unidad, era preciso que los Hombres renegaran de la Tierra, de sus pasiones, de sus ansiedades, de su esfuerzo. Han declarado que lo Múltiple, en cuyo seno luchamos, procedía de un mal sueño. ‘Disipad esta Maya, ahogad todo ruido’, enseñaron, ‘y entonces despertaréis en el Vacío esencial en el que no hay ni sonidos, ni forma, ni amor’. Doctrina de pasividad, de descanso, de retirada de las cosas, de derecho. Doctrina muerta o inoperante, de hecho. Precisamente lo inverso de lo que espera, para poder desplegarse, la verdadera mística humana, nacida en Occidente, la mística para la cual la Unidad adorable se descubre al final, no de una supresión o atenuación de lo real, sino de un esfuerzo de convergencia

49. pp. 137-138 (trad. española, p. 128)

50. Ibid.

universal. ¡Dios, no ya en negación, sino en prolongación del Mundo!...

No nos dejemos conmover nunca por el enorme sofisma oriental. Sigamos derecho nuestro camino, más bien, para ver si no nos espera en el camino del Occidente otra Divinidad que no sea el Nirvana".⁵¹

Esta cita condensa ya, en 1921, el pensamiento de Teilhard, que no puede admitir la sustitución de lo real por el sueño (maya), la supresión de lo Múltiple y el destino del ser humano a desaparecer en una Unidad unipersonal.

En cambio el cristianismo se presenta para Teilhard como "el único de todas las formas existentes de creencias" como "una religión de progreso universal", exaltando, no negando el Mundo. La consecuencia para Teilhard, de esta "lógica viva" es que el cristianismo es la única religión capaz de satisfacer las aspiraciones de progreso del hombre moderno, y no soluciones o místicas orientales. Aquí Teilhard expone ya las afirmaciones desarrolladas más ampliamente en su escrito 'La route d'Ouest'. Transcribamos sus palabras decisivas: "Para el cristiano auténtico la solución del problema místico ha de buscarse en las antípodas directas de la solución "oriental": La Unidad Divina no se obtiene por negación, sino por sublimación del Mundo; irradia desde el vértice de una depuración, que es una *convergencia* universal. Ahora bien, como hemos visto, éste es el postulado esencial del espíritu moderno; es decir, de la Religión *implicada en la concepción occidental* de los desarrollos de la Vida".⁵²

Evidentemente que el saldo de este escrito es negativo para las religiones orientales, aunque reconoce su mística y su pasión por la Unidad.

Frente a las demás religiones el cristianismo es "una religión del progreso

51. pp. 138-139 (trad. española p. 128-129)

52. p. 139 (trad. española 129)

universal”. Esta característica cósmica y humana le da al Cristianismo la característica única que responde a las aspiraciones de la humanidad. Otra vez enumera aquí Teilhard sus exigencias de la religión verdadera para el hombre que será la “religión del mañana”, aunque reiterando lugares paralelos ya citados, es insustituible la lectura de algunas citas más, donde vibra el espíritu de Teilhard.

“El Cristianismo no destila el opio de una pasividad derrotista, sino la lúcida embriaguez de una realidad magnífica que *hay que descubrir por medio de un avance en todo el frente del Universo...*”

“Por eso es por lo que sigue siendo aceptable, como creencia, para una generación que no pide solamente a la Religión que nos conserve sensatos y que cure nuestras heridas, sino que nos haga críticos, entusiastas, investigadores y conquistadores”.⁵³

Aunque Teilhard repite sus puntos de vista siempre que contrapone a Oriente con Occidente, no queremos dejar de extraer sus consideraciones en otro de sus trabajos, en que confirma y refuerza sus anteriores conclusiones.

Está fechado en París, 25 de julio de 1950 y por ello con posterioridad a los tres que hemos estudiado.

El título anuncia el tema directamente: *Pour y voir clair*. El tema central vuelve a ser el de la Unidad.⁵⁴

Por una parte todos aspiran a la Unidad. Pero Teilhard distingue dos proce-

53. p. 140 (trad. española p.130). Veamos la fuerza del texto francés: “Pour le Chrétien authentique, la solution du problème mystique est cherchée aux antipodes directes de la solution “orientale”: l’Unité divine ne s’obtient pas par négation, mais par sublimation du Monde; elle rayonne au sommet d’une épuration qui est une convergence universelle. Or ceci, nous l’avons vu, est exactement le postulat essentiel de l’esprit moderne, c’est-à-dire de la Religion impliquée dans la conception occidentale des développements de la Vie.”

54. *Pour y voir clair. Réflexions sur deux formes inverses d’esprit*, Oeuvres, 7, Ed. du Seuil, 1963, pp. 223-236. Trad. española, pp. 189-199.

sos distintos para este objetivo. Aprovecha el caso de los “isótopos”, los cuerpos de “igual número atómico” pero que difieren en el núcleo y por eso tienen efectos diferentes.

Así todos tienen la aspiración a la Unidad pero se dividen en dos tendencias que son como dos isótopos del espíritu. “La Unidad de base, por disolución; o la unidad en el vértice por ultradiferenciación”.⁵⁵ La Unidad, lo inefable, se logra en el primer caso por reducción (por defecto); en el segundo por intensificación (por exceso).⁵⁶ “Panteísmo de identificación, situado en las antípodas del amor; ‘Dios todo’. Y panteísmo de unificación, más allá del amor: ‘Dios todo en todos’. Dos isótopos del espíritu.”

1) *Hacerse todos* (gesto imposible y falso): para-panteísmo.

2) *Hacerse todo* (monismo ‘oriental’): seudopanteísmo.

3) *Hacerse uno con todos* (monismo ‘occidental’): eu-panteísmo.⁵⁷

Con esto Teilhard ha planteado directamente el problema Oriente-Occidente. Como “corolario” propone un *ensayo de clasificación absoluta de las religiones*.

“*En el campo oriental* (o hinduista) domina indudablemente... el ideal... de identificación”. Los *ego* elementales se consideran como anomalías que hay que reducir.

En el campo marxista se busca, según Teilhard la concentración, pero como superestructuras, contrarias a la infra estructura material de las cosas.

En el campo cristiano, por su estructura se ha buscado y se buscará siempre la “concentración” es decir, la convergencia para la Unidad sin confusión.⁵⁸

Pero Teilhard critica lo que él estima como ciertas desviaciones del espíritu cristiano, unas por ciertas tendencias al “fusionismo”, como en Eckhart o

55. p. 231 (trad. española p.194)

56. Ibid. (trad. esp. p.195).

57. pp. 231-232 (trad. esp. p. 195)

58. pp. 233-234 (trad. esp. p. 196-197)

aún San Juan de la Cruz, y otras por excesiva influencia del esquema aristotélico en la teología.

Como “conclusión” Teilhard reitera:

“Aunque el único acceso posible, para nuestra generación, a un Ultrahumano cuya realidad se afirma cada día más, sólo quepa con ayuda de una nueva forma de energía psíquica en la que *la personalidad profundizante del amor* se combine *con la totalización de lo más esencial y universal que yace en el corazón de la Trama y del Flujo cósmicos*, ¡esa nueva energía sigue siendo anónima!

Indudablemente ha llegado la hora en la que se puede y se debe poner en claro, por fin, en las antípodas de un orientalismo caduco, una nueva mística a la vez humana y cristiana: el camino de Occidente, el camino del mundo de mañana”.⁵⁹

Podríamos agregar algunas referencias diseminadas al pasar, en no pocos de sus numerosos escritos. Pero todas confirmarían los mismos puntos de vista.

Como es fácil de comprobar el P. Teilhard, casi ya al final de su larga carrera como sacerdote, filósofo y científico, mantuvo las mismas impresiones y conclusiones sobre las culturas orientales.

Apreciaciones

Teilhard sintió la profunda y permanente necesidad del diálogo con el Oriente, pues tenía muchos puntos afines con las religiones orientales. Sobre todo su profunda intuición de la Unidad Cósmica, propia de todos los místi-

59. p. 236 (trad. esp. 199)

cos, Unidad que para él era, además, un dato científico.

Nosotros hemos tratado de mostrar las notables coincidencias de la cosmovisión de Teilhard con la de un escritor Hindú, quien, aunque con cierta moderación, mantenía fidelidad al espíritu ancestral de la India.

Sin duda ninguna que Aurobindo era un caso especial, pues había sido formado en Occidente, y por tanto presentaba facetas más coincidentes con Teilhard. Sin embargo, Aurobindo mantenía la esencia del hinduismo.

Pueden verse las coincidencias y diferencias entre Aurobindo y Teilhard en nuestra obra comparativa de ambos.⁶⁰

Teilhard tenía las reservas que un filósofo y un hombre de ciencia occidental suele mantener ante el Oriente, en especial ante el hinduismo y el budismo.

- La solución del problema metafísico y cósmico de Unidad-Pluralidad, reduciendo ésta a aquélla, como si fuera un juego ilusorio, le resultaba inaceptable.
- Sobre todo, en el caso del hombre la negación de la realidad de la persona individual, que sería un mero “yo ilusorio”.
- La concepción estática o cíclica del Universo, encerrado en ciclos cósmicos, que se van “repitiendo”, y por tanto sin un verdadero comienzo, evolución y fin, necesarios para un verdadero dinamismo.

Además de estas objeciones propias del espíritu de occidente, sentía Teil-

60. *El hombre y la evolución según Aurobindo y Teilhard*, ILICOO, Colección “Oriente-Occidente” 1 ed., Depalma, Buenos Aires, 1976. [EUS, Bs. As., 2006].

hard cierto rechazo por causa de sus teorías científicas sobre el cosmos, el hombre y la evolución.

- Su concepción de un Universo en que la Multiplicidad de la materia evoluciona hacia una Unidad, no de “fusión” sino de “convergencia”, era tal vez lo más antitético frente al Oriente. Hemos visto que esta objeción aparece siempre y con expresiones muy definidas de rechazo.

- La intuición del carácter personalista de la evolución cósmica, la cual tiene un origen personal, un proceso de personalización creciente y por lo mismo debe tener un Centro Personal Supremo de “Convergencia”, que no anula las personalidades al unir las sino que las personaliza en grado máximo.

- De ahí una particular reacción frente a todo lo que pueda saber a “monismo”, en sus principios o en sus consecuencias lógicas. Aquí extiende incluso sus reservas a algunas fórmulas de místicas cristianas, incluso San Juan de la Cruz, aunque reconoce que conserva la esencia del cristianismo.

Estas graves convicciones explican la actitud global de Teilhard ante las religiones orientales.

No cabe duda que en cuanto al “monismo”, a la consiguiente negación del valor de la persona y de lo personal en el universo, así como de la realidad del cosmos material-espiritual, Teilhard reaccionaba negativamente como cristiano, pero más todavía en virtud de su propia convicción filosófica y científica. En ello procedía sobre una base cierta, por así decirlo experimental, de incompatibilidad esencial y global entre Oriente y Occidente.

Sin embargo, hay que dejar constancia de que Teilhard siempre reconocía los valores positivos de las religiones orientales, y siempre los señalaba y subrayaba antes de toda crítica o comparación: la espiritualidad profunda del

hinduismo, su mística de la Unidad; el sentido de orden y equilibrio en China; la entrega al cuerpo social en Japón, etc. En este sentido el más completo y positivo de sus trabajos es *El aporte espiritual del Extremo-Oriente*.

A pesar de ello, puede decirse que, en general, Teilhard no experimentó hacia Oriente ese sentimiento de simpatía humana que le permitiera captar con más plenitud la actitud espiritual de una persona o una cultura. Esto, tratándose de esfuerzos tan importantes de la humanidad, realizados durante milenios, y que nos han dejado monumentos literarios, artísticos y religiosos de innegable grandeza, merecía un acercamiento más cauteloso y aun de mayor aprecio; sin duda las expresiones de rechazo habrían tomado formas menos tajantes.

También creemos que Teilhard hubiera podido poner más de relieve ciertos aspectos “casi” coincidentes con el cristianismo, que son parte importante de la historia del hinduismo y del budismo. Tal es la escuela de la devoción (*Bak-ti*) en aquél y la secta del *amidismo* en éste. Apenas hemos encontrado una referencia en nota al pie de página sobre la Bakti. Y también frente al Vedanta clasificado con razón como de tipo “Occidental”, pues no dejaba de ser una de tantas manifestaciones genuinas dentro del hinduismo, aunque puede ser ilógico. Hubiera sido más justo señalar aquí la coincidencia con el Occidente y estudiar el valor de esos grandes movimientos dentro del Oriente. Faltan por lo mismo las referencias al *Bhagavad Gîtâ*, que se aproxima notablemente al pensamiento religioso occidental.

Es cierto que el *Bhagavad Gîtâ* no escapa a frases claramente panteístas, pero parece realizar un esfuerzo por suavizar el panteísmo de fusión por el de presencia y animación. “Yo soy el origen y el fin del Universo”. “No hay nada superior a mí: yo soy la trama de que están tejidas todas las cosas (frase que puede ser panteísta); como el hilo que une las perlas de un collar” frase que acentúa cierta distinción (VII,6) ⁶¹

“Yo soy el perfume en la tierra, el esplendor en el astro del día, la vida de

61. Bhagavad Gîtâ VII, 6.

todos los seres, la ascesis en los ascetas”.⁶² Expresiones que normalmente parecen de animación, reflejo, presencia.

“El que conoce que es el Soberano Señor el que reside en todos los seres, permaneciendo sí mismo, sin perecer con los que perecen, él posee la sabiduría”.⁶³ El texto usa el término *pavam eshvrām*, que tiene acento de Dios personal.

“El que ve al Señor (*Ishvaram*), que reside en todo, siempre idéntico a sí mismo, no corre el peligro de perderse a sí mismo”.⁶⁴

Estos textos pueden compararse con expresiones auténticamente cristianas, con las de un Francisco de Asís, o de San Ignacio de Loyola, que escuchaban a Dios presente y hablando en todas las cosas.

Pero el mismo Teilhard con sus intuiciones místicas del “Cristo Cósmico”, del “Cristo Universal”, de la “Forma del Mundo”, etc., se acerca tanto a aquellas expresiones del *Bhagavad Gîtâ* que ha podido ser tildado de panteísta más o menos disimulado, cosa que era incompatible con su profundo sentido personalista en Dios, en Cristo y en los hombres. De todos modos en el hinduismo y budismo podía haber señalado aspectos más sintonizantes (*sarva hyatad-brahmâyamâtmâ brahma*).⁶⁵

Tenía razón Teilhard al presentar como incompatibles las fórmulas: Dios es todo y Dios en todo (en *pasi panta Theós*);⁶⁶ al insistir en que “la verdadera unión no funde: diferencia y personaliza”; al señalar el proceso ascendente de la evolución entre un comienzo (Alfa) y una culminación convergente (Omega), estimulando el realismo y el dinamismo occidental. En ese sentido se

62. Ibid. VII, 9.

63. Ibid., XIII, 19.

64. Ibid., XIII, 20.

65. *Mândûkya* 2.

66. I Cor.XV, 28.

explica que para él las místicas orientales no hallarían su meta sino en esta “ruta de Occidente” o mejor diría, en “estos aspectos de Occidente”. Pero, sin duda que no podía excluir toda “complementariedad” entre ambas místicas, pues unas y otras han subrayado algunos aspectos valiosos, a la vez que han exagerado otros negativos.

La actitud de los grandes misioneros Ricci y De Nobili en su tiempo y la de los que intentan ver los valores cristianos (no digamos Occidentales) implícitos en las religiones orientales, como la misma aproximación que el Concilio Vaticano II ha realizado⁶⁷ representan un esfuerzo de mayor comprensión y simpatía para el acercamiento entre ambas culturas, sin dejar de mantener la responsabilidad del Cristianismo de ofrecer respuestas a sus más íntimas aspiraciones espirituales.

Pero, en *Más allá de la polaridad Oriente-Occidente*, el mismo Teilhard nos ofrece un punto de unión, en el que todas las religiones convergen y que debe ser el lugar de encuentro de todas las religiones y de todos los hombres de buena voluntad: es la *Fe en el hombre*. Se trata de una conferencia escrita en París, en febrero de 1947 y presentada el 8 de marzo del mismo año en el *World Congress of Faiths*⁶⁸. Tal reunión creaba una atmósfera conciliadora. Teilhard asume de alguna manera la tentativa de concretar una *Philosophia perennis* realizada por Aldous Huxley.

Esta la encuentra en ese conjunto de aspiraciones que surgen de la naturaleza misma del hombre, las cuales denomina la *Fe en el hombre*. Ésta “por su universalidad y su ‘elementariedad’ reunidas, se descubre ante un examen, como la atmósfera general en cuyo seno pueda crear mejor (o solamente) y

67. *Declaración sobre las religiones no cristianas*.

68. *La foi en l'homme*. Ponencia pronunciada en el Museo Guimet, sección francesa del Congreso. Oeuvres, 5, Ed. du Seuil, París, 1947, pp.235-243. (trad. esp.pp.227-240).

derivarse de una a otra las formas superiores más elaboradas de las que todos participamos por títulos diversos”. Es un “medio de unión” para todos por grandes que sean las diferencias. Teilhard exhorta a trabajar desde esa base pues así llegaremos todos a la única y misma cumbre del espíritu. “El espíritu no tiene más que una cumbre. Y, a la inversa, no hay más que una sola base”.

Teilhard termina exhortando a todos los hombres a encontrarse en esa base como hermanos, si queremos ayudarnos mutuamente a llegar a la cumbre.

Aquí Teilhard ha superado no sólo las diferencias, sino el mayor o menor progreso y la mejor o peor dirección en que cada una de las religiones se encuentra. Sin renunciar a la recta dirección y al progreso hacia la “cumbre” alcanzado por cada religión, es necesario que todas se remonten a esta base común de diálogo fraternal, si quieren ayudarse mutuamente.

Teilhard señala aquí un punto de contacto, a pesar de las diferencias que separan Oriente de Occidente, Cristianismo, Budismo, Taoísmo, Confucianismo y demás religiones del mundo. Es lo que une a todos los seres humanos que tienen *Fe en el hombre*.

¿QUÉ SIGNIFICAMOS CUANDO DECIMOS DIOS ES “UNO”? (*)

hasi me éjei diáiresin, he me éjei, tánte hen léguetai
Aristóteles, Met. Δ 6, 1016 b4

“Lo que no tiene división, en cuanto no la tiene, eso se llama “Uno”.¹

La mayor parte de los filósofos y teólogos, en especial todos los místicos, repiten “Dios es Uno”. La “unidad” es tal vez la expresión más apropiada para señalar la esencia de Dios, como Absoluto Trascendente, diferente de todos los seres. La conciencia del hombre contemporáneo – crea o no crea en Dios – considera la “unidad” como su primera y esencial designación. Pero ¿qué significa, qué quiere decir “Dios es Uno”? Sin duda que hay diferencias y matices en el significado de “uno” para cada filosofía, teología o religión, y aún para cada creyente o no creyente.

Es curioso que cuando comparamos las concepciones de Dios prevalentes en las culturas de Oriente y Occidente, encontramos el mismo acento puesto en la “unidad” de Dios, pero, a la vez, notable diversidad en su significado más propio. Lo primero es una coincidencia cuyo valor es inapreciable para la aclaración del problema; lo segundo es un aporte más que revela la limitación de nuestra inteligencia y de nuestra capacidad frente a la profundidad insondable del Ser Absoluto.

(*) *Oriente-Occidente*, a. III, n. 1, 1982.

1. Aristóteles usa la palabra *adiaireton* para significar el perfecto grado de “unidad”: indivisibilidad. Ibid. 1016 b 24; 1052 b. 16: tò henieinai, tò adiairéto estín heinai, mía d’oun adiairétos.(1016 a 6; 1015 a 33; 1016 b 24).

En este trabajo vamos a intentar el análisis de la concepción de la “unidad” de Dios, reuniendo los aportes de algunas teorías y experiencias de Oriente y Occidente.

I. ¿Qué significa “uno”?

1. *Indiviso en sí*. La definición de Aristóteles muestra con precisión la característica primera y más esencial de lo “uno”. Puede decirse que todas las demás características que a Dios se atribuyen, se derivan en último término de su “unidad”. La no-división interior, es pues la esencia óntica de lo Uno. En el grado en que no hay división (ἐνὲ μέλει) hay “unidad”.² Aristóteles nos da aquí la intuición de la esencia de la unidad y al mismo tiempo señala la posibilidad de diversos grados en ella (ἐνὲ μέλει).

En efecto, “la unidad” puede ser mayor o menor. La indivisión puede ser absoluta, en máximo grado, sin dar lugar ni al hecho ni a la posibilidad de división, o relativa, es decir, con menor perfección y aún alguna posibilidad de división.

La indivisión puede ser también propia o impropia, según que la indivisión o unidad interna del ser sea una mera relación externa al ser, cual es en este caso un ejército, un grupo deportivo, o un montón de piedras.³

Como es fácil de comprobar, la indivisión en sentido propio significa la “coherencia interior del ser en sí mismo”.

2. *División de lo otro*. El concepto de unidad como “división de lo otro” es

2. Ver Michael C. Stokes, *One and Many in Presocratic Philosophy*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass., 1971, cap. I pp. 1-23. Destaca que el “significado central” de la palabra “uno” está estrictamente sintetizado en las palabras *tò enì éinai to adiairetoi estìn heínai*. Unidad es indivisibilidad (1052 b 16). (p.11-12).

3. Al final de su análisis del “uno”, Aristóteles considera lo “múltiple”, *tà pollà*, como opuesto a lo “uno” y usa el término “divisible”.

consecuencia del anterior. Al estar el ser-en-sí, se separa, se divide de todo lo otro. Al ser uno consigo mismo es idéntico a sí mismo y distinto de lo otro. La identidad de un ser implica la distinción de todo otro ser, la distinción del mismo respecto de todo otro ser. Es decir, debe estar “separado” de otro, no unido en su entidad total ni aun parcial. Lo uno no puede ser “parte” de otro ser, ni de un conjunto de otros seres.⁴

3. *Unidad perfecta.* La unidad de cada ser puede tener diversos grados respecto de los otros.⁵ Cuanto más perfecta es la unidad de un ser, tanto está más en-sí, y mayor es su distinción de lo otro. La *unidad en sumo grado* es la unidad infinita, lo que significa que su coherencia interior es infinita, así como su distinción de todo otro ser.

La unidad de un montón de piedras es sólo impropia, no es verdadera unidad en el ser, sino sólo externa y accidental. Cada parte de un cuerpo vivo tiene, a su vez, una unidad mayor que la del montón de piedras, aunque imperfecta también, porque no está separada de las otras partes, sino integrada en un todo unitario. No es “un” ser sino una “parte” de un ser.

Un cuerpo vivo tiene unidad verdadera, pero no en grado absoluto porque está formado de partes que pueden perderse o dividirse, etc. entre sí: puede perder su unidad al desintegrarse las partes. El ser que tiene unidad máxima es el que tiene una coherencia interior tan fuerte, que no la puede perder por ser absolutamente sin partes, simple. No sólo tiene el grado sumo de unidad sino la imposibilidad absoluta de perderla.

4. *Unidad opuesta a la pluralidad.* Es la “unicidad”. La exclusión de todo otro ser que tenga el mismo tipo de realidad. Los filósofos escolásticos la lla-

4. Este segundo aspecto de la unidad es precisado por la clásica definición escolástica: *Unum est indivisum in se et “divisum a quolibet alio”*.

5. Aristóteles distingue diferentes significados (y por consecuencia, grados) de “unidad”.

man “inmultiplicabilidad” porque no puede haber otro igual. Es la “singularidad” que se contrapone a la pluralidad. Tal es la que tienen los “individuos”. El individuo es “único”, “irrepetible”, “singular” en su ser. Puede haber semejanza entre un individuo y otro, pero la identidad de cada uno es diversa. Se dice con frecuencia que el individuo es “inefable”, es decir, que no puede expresarse con ningún concepto general que abarque una multiplicidad de sujetos. Cada individuo tiene sólo una palabra propia, exclusiva y única. En realidad esta absoluta incompatibilidad de unidad y pluralidad es una consecuencia de la esencia misma de la unidad, la no-división interior. Consecuencia lógica o exigencia real. Cuanto la unidad es más perfecta como es la del ser infinito, es decir en un grado infinito, tanto su inmultiplicabilidad en otro semejante es mayor.⁶

5. *Unidad opuesta a la “complejidad”*. También esta propiedad de la unidad es una consecuencia de las señaladas anteriormente. El ser propiamente “uno” no puede integrarse en una totalidad compleja como parte de la misma, porque pierde su propia característica de unidad. No puede ser “constitutivo” de seres “diversos” porque se convertiría en “parte” de los mismos y su unidad se dispersaría o diluiría en el conjunto de un orden de seres, que por definición son “diversos” el uno del otro. Un complejo de diversos seres, como es el bosque o una ciudad, una nación, la tierra, el universo, no puede tener coherencia interna pues está dividido en su propia estructura interior.

II. ¿Qué significamos cuando decimos Dios?

El término Dios ha significado diversas realidades. Pero los dos sentidos más relevantes en la historia de las religiones y de las filosofías parecen ser:

6. Aristóteles llama a lo “individual” al “individuo”, *próton hypo kéimenon* (Top. A 9 1-2-3 b 20). Consecuentemente enseña la “uniqueness” de la Prôte Arché del movimiento. Ver nuestro libro *La Persona Humana*, 4ª. Edición, Depalma, Bs.As., 1980, p.220.

1) *“Absoluto”* “Realidad Última” “Primer Principio” de toda la multiplicidad de seres o realidades que capta nuestra experiencia. Suponemos siempre o intuimos que debe haber un fundamento y Principio último, un Ser Supremo último que sea razón de todo el mundo, constituido por multiplicidad de seres.

2) *Divinidad personal*. Es el Absoluto considerado como persona, es decir, un ser consciente de sí mismo que es infinito en sus perfecciones, que es origen de todos los demás seres o al menos los gobierna. Es también el “primer principio”, el Absoluto o la Realidad Última, el Ser Supremo, pero es ser y conciencia y voluntad personal frente a las otras conciencias o realidades individuales.

Es sabido que la concepción de una divinidad impersonal ha predominado en Oriente y la de un Dios personal en Occidente, aunque en ambas partes se pueden encontrar las dos representaciones del Ser Supremo.

En este trabajo tomamos como punto de partida el primer sentido, es decir, significamos por el término “Dios” el Absoluto como tal; al final analizaremos si le corresponde también o no el ser impersonal o personal.

1. Dios es uno como coherencia interior:

La unidad interna de Dios como “Absoluto” o “Última Realidad” es esencial para casi todas las filosofías y religiones de la humanidad: Taoísmo, Hinduismo, Budismo (especialmente Mahâyâna), Zoroastrismo, Judaísmo, Cristianismo, Islamismo...

La “biunidad” de la esencia de Dios propia del mazdeísmo y taoísmo, la presentan como constituida por dos principios opuestos o complementarios, bien-mal, masculino-femenino, positivo-negativo, yin-yang, o como la unidad de los contrarios.

Pero aún en estos casos parece latente la concepción de una “unidad” trascendente y anterior, de la cual se originan los dos principios que regulan el movimiento y el equilibrio del universo, como fuerzas de atracción y repulsión entre los seres.

2. Dios “uno” como “distinto”

El segundo aspecto de la “unidad” es el de la división de lo “otro” como consecuencia lógica de la “indivisión en sí”.

El estar unido en sí lo contrapone y lo distingue de todo lo “otro”, lo que no es El. Dios es “uno”, “distinto”, “inconfundible” con lo que no es Dios. En este sentido Dios está en soledad ontológica de todo lo que no sea divino. Dios está en una especie en que sólo la esencia divina entra o se tiene en cuenta. Se trata de una distinción de la esfera de lo divino sobre todo ante cuanto no lo es. Ningún atributo de Dios se puede aplicar a lo que no es Dios y ninguno propio de lo que no es Dios, se puede predicar de la divinidad. El Supremo en la línea del ser se separa, por un abismo esencial insondable, de todo lo que no es.

Esto se ha expresado al poner una distinción esencial entre lo Absoluto y lo relativo, lo Perfecto y lo imperfecto, lo Infinito y lo finito, lo Trascendente y lo diferenciado, lo Inmutable y lo mutable. Son esferas separadas por una diferencia inconmensurable, heterogéneas por su misma esencia. “Dios” es el “sólo santo” el sólo Señor, el sólo Altísimo”.⁷

3. Unidad perfecta

La unidad del Ser Absoluto es la “unidad perfecta” de Dios. Dios es en grado supremo el Ser. Esta unidad excluye toda imperfección interior, toda falla

7. Esta concepción de la distinción del “Absoluto” de cualquier otra realidad es también un aspecto esencial aún en las filosofías panteístas o monistas. La escuela hindú del Vedanta distingue el Absoluto, de la “manifestación fenoménica” del mismo Absoluto.

interna, toda fisura, toda distinción en la línea del ser ⁸; tiene solidez y coherencia absoluta y, por eso, ni cambia ni puede cambiar ni puede tener más o menos. Siendo el ser más perfecto que posee todas las perfecciones, es la estabilidad pura ⁹, posee todas las perfecciones y no puede perturbar nada de cuanto está debajo de él. “Ser” es “unidad”. Esta es la primera propiedad del ser, lo que lo constituye como tal. Cuanto la unidad es más perfecta, el ser es más perfecto. La unidad absoluta corresponde al ser absoluto.

4. Dios es “uno” como “único” (no pluralidad)

Dios, por ser “uno” en su ser y “distinto” de todo lo “otro”, trascendente en sumo grado, es también el ser en sumo grado, es decir absolutamente perfecto. La dualidad o pluralidad de Seres absolutos resulta internamente incompatible con la “unidad” interna y perfecta de Dios. La esencia de Dios multiplicada en seres distintos perdería la perfección de su “unidad”.

La multiplicidad de Absolutos anularía al Ser Absoluto mismo, ya que cada Absoluto debería mantener una relación (atadura, dependencia) de los otros Absolutos entre sí. Es decir de hecho no habría ningún Absoluto. El politeísmo de Absolutos viene a ser un verdadero “a-teísmo”.

Propiamente hablando ninguno de los diversos dioses sería Absoluto. Este o tiene unidad perfecta, independencia perfecta de sí mismo sin relación a otro igual, o no es Absoluto.

8. Esta perfecta unidad y pureza se atribuye frecuentemente al Absoluto en las Upanishads. Ver, por ejemplo, Isā: “Uno (*ekam*) inmóvil más rápido que la Mente...” (4) “Aquél que es brillante, incorpóreo, sin rastro de imperfección, sin nervios, tibias (*shavīrum*), puro, intocado por el mal”. (8) Comparar con la trad. de Sri Aurobindo. Birth Centennial Library, XII, pp.64-65.

9. Unidad significa necesariamente “inmutabilidad”. Sin esta perfecta Unidad no sería posible el mundo. El hombre desea sólo “un” único último término de todo movimiento y descanso. Es un signo “de la exigencia ontológica que el hombre tiene del Dios Uno Inmutable”. Kreyche, Robert, *God and Contemporary Man*, Bruce, Milwaukee, 1965, p.152.

5. Dios es “uno” como “no compuesto” de partes.

La multiplicidad de partes constitutivas del Absoluto es incompatible con su unidad interior. Por eso la simplicidad en sumo grado, es esencial a la divinidad. Simplicidad y unidad van unidas en el Ser Absoluto.¹⁰

III. Persona, Ser y Unidad

El problema de la “personalidad” o “impersonalidad” en Dios es uno de los que más dividen las concepciones filosóficas acerca del Absoluto. Está íntimamente ligado al de la “unidad” y el “ser”.¹¹

1. En las filosofías y religiones del Oriente predomina la concepción del Absoluto como “impersonal” en su esencia. El Absoluto como “personal” es considerado como “manifestación” del Absoluto y por tanto es un grado inferior en la escala del ser. A esta manifestación inferior del Absoluto se la llama Dios. Tal es la doctrina prevalente en el hinduismo y budismo. Para aquél la personalidad en el Absoluto (Brahman) le daría una determinación concreta que afectaría a su unidad (no-dualidad, advaita): Brahman-Atman es la realidad última, pero sin ninguna determinación (nirgûna) que lo haga expresable por la palabra, y ni aún por el pensamiento.¹² Llamarlo “persona” sería una

10. La simplicidad del ser, o no-composición de partes, es también una enseñanza fundamental de todas las religiones, como consecuencia de su Unidad.

11. La relación entre “uno” y “ser” para Aristóteles tiene siempre un sentido similar. Ambos tienen su “significado central” esencialmente conectado y ambos tienen también muchos otros sentidos. Debido a que mezclaron (o ¿confundieron?) el significado de “ser”, “uno” y “muchos”, algunos filósofos presocráticos negaron la realidad de la pluralidad, o sea, la realidad de las cosas visibles del mundo, (Cfr. Michael C. Stokes, *One and Many in Presocratic Philosophy*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass. 1971, p.9)

12. “Todo es verdaderamente Brahman” *Chandogya* 3, 15, 1; “Este Self (*Atman*) es Brahman” *Mândûkya* 2; “Esto es la fuente (*yoni*) de todo, de la que todas las cosas se originan y en la que finalmente desaparecen” *Mândûkya* 3. La Estricta “unidad” del Absoluto es la doctrina común de las Upanishads. Según Sankara la realización de la no-dualidad es el fin que se obtiene, liberándose de la ilusión de la dualidad. Aunque el mismo Sankara dice que el Atman “indicado por

“expresión” que no puede afectar a la esencia de Brahman y que por eso sería “ilusoria”. En el budismo la impersonalidad del Absoluto es todavía afirmada con mayor énfasis, pues no sólo se niega la realidad de Dios sino aún de toda idea de sujeto referido al mismo. Todo es “vacío” (*sunyâtâ*) e irreal. En Occidente ha prevalecido la concepción personalista de Dios. Se considera que la “personalidad” es esencial al Absoluto. Por ello Dios persona y Absoluto expresan la misma realidad. El Absoluto en su esencia misma es “persona” y por eso el término Dios significa el Absoluto persona.¹³

Sin duda que tanto en Oriente como en Occidente han existido movimientos filosófico-religiosos teístas que han considerado al Absoluto como Persona (*sagûna e Ishvara*).¹⁴ El más importante en el Oriente ha sido el de la Devoción (*bakti*), o no-dualidad pero “cualificada” por atributos entre los que figura la personalidad en primer término (*vishistadvaita*). Es el que más ha prevalecido en la práctica religiosa de la India y ha tenido también sus grandes intér-

AUM” significa tanto el Brahman superior como el inferior. Comentario a la *Mândûkya*, 2. La identidad del self individual con el Absoluto es una idea común y normal para los gurus hindúes, como en el clásico “*tat tvam asi*” (*Chandogya*). Citemos otro de los muchos ejemplos: “estudia la naturaleza de tu alma que es infinita e inmortal, la eterna sede de la bienaventuranza y no diferente, en esencia, de Dios”. Prose Shastri, Hari, *The Heart of the Eastern Mystical teaching*, Sri Dada Samhita, Shanti Sadam, London, 1954, p.271. Pero Sri Dada era un místico, y él soluciona el problema ilusión-realidad, o multiplicidad-unidad por el Amor: “O Señor! ¿Quién puede entender tu Maya? Para mí es suficiente amarte, y buscar refugio en Ti, Hari”, *Ibid.*, p. 79.

13. Es bien sabido que Nâgârjuna llevó la doctrina budista de la “negación” hasta su límite extremo. Todo es irreal: el yo absoluto es irreal, el yo individuales irreal. No podemos afirmar nada, porque todas las expresiones son una pura contradicción. Ver: Th. Schertbasky, *The central conception of Nirvâna*. También nuestro libro *Filosofía Budista*, Troquel, Buenos Aires, 1976, p. 428: 2° ed. Depalma, Bs. As., 1997. T.V.R. Murti ha dado una explicación completa de esta concepción negativa “en el Budismo de acuerdo con la escuela Madyamika”. Todo es *Sûnyatâ* (vacío) o irreal (*abhâva*). Ver especialmente Cap. IX y Appendix, *Pancavimśati-sâhastrikâ* que habla de 20 modos de *sûnyatâ* (p.251-256). Todo es irreal: (La irrealidad de la Última Realidad, del Nirvâna (*paramârtha sûnyatâ*) y por supuesto también del Self (la irrealidad del Self-Being (*svabhâva sûnyatâ*) (p.252). *The Central Philosophy of Buddhism*, Allen and Unwin, London, 1960.

14. Las tendencias teístas en el Hinduismo han sido señaladas por Sarasvati Chennakesavan. Ella aporta rica información sobre el desarrollo del teísmo, a pesar de las dominantes doctrinas absolutistas del Advaita. *A Critical Study of Hinduism*, Motilal Banarsidas, Delhi 1980. Chap. IV, pp.101-136.

pretes filosóficos y religiosos.¹⁵ También en el budismo surgió una tendencia a la personificación del Absoluto. El Buda Trascendente y a la vez Personal ha tenido sus defensores teóricamente y sobre todo ha prevalecido en la vida ritual budista. Mencionemos tan sólo la escuela “Amidista”.¹⁶

La tradición filosófico-religiosa del judaísmo, cristianismo e islamismo ha inspirado la concepción de Dios-persona en el Occidente, no sólo en la época Medieval sino en la Moderna. Incluso el ateísmo, cuando negaba o niega a Dios, se refiere a la idea de un Dios personal.

Por supuesto han existido corrientes panteístas en Occidente, pero en esto mismo parece existir un cierto compromiso, considerando a Dios de algún modo “personal”, pero que sería TODO a la vez. Tal es el caso de Spinoza¹⁷, y el de algunos místicos como Eckhart.

15. S. Radhakrishnan enfatiza el Ideal hindú de “perfección espiritual”. Pero no considera a la “personalidad” como una simple ilusión. Religiones que “niegan” o “afirman” la personalidad se encuentran tanto en Oriente como en Occidente: “Hay ciertas características centrales en el pensamiento hindú, tales como los 4 estadios de la vida (*ásramas*); el segundo es el dueño de casa, las doctrinas de karma y renacimiento que implican acción en un mundo real y por tanto suponen la realidad de la personalidad. En el pensamiento hindú primitivo, que encontramos en el Rig Veda y las Upanishads estas características se establecieron, y Schweitzer sólo puede decir: “El brahmanismo tiene el coraje de ser contradictorio”... “Buddha insiste en el cultivo activo y sistemático de buena voluntad para toda clase y condición de hombres y aún para los animales y demás criaturas vivientes”. *Eastern Religions and Western Thought*, 2nd. ed. Oxford Univ. Press, 1940, p.67.

16. Es bien conocida la teoría teística Mahâyâna de la escuela Yogâcâra. Schertbasky dice: “Aquí ... Nirvâna aparece como un Dios real, la personificación de la Sabiduría y el Amor. La escuela Yogâcâra es evidentemente “el producto de un compromiso entre un estricto monismo y las tendencias teísticas de la escuela”. *The conception of Buddhist Nirvana*, Motilal Barmasidas, Delhi, 1977, p.215.

17. Spinoza, por otro lado, mantiene la “unidad” y la unicidad de Dios: Substantia absolute infinita est indivisibilis (Ethica, p. I, Prop.XIII); Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia (...) Hinc clarissime sequitur 1º Deum esae unicum (Ibid., Prop.XIV, Coroll. 1). Pero al mismo tiempo, “Deus est omnium rerum causa (efficiens) Immanens, non vero transiens (Ibid. Prop.XVIII)” lo que muestra su ambigüedad entre la immanencia y la trascendencia de Dios. Spinoza parece suponer un Dios Personal en su *Per Deum intelligo ens absolute infinitum* (Ibid., Definitiones VI) y también en *Ethica*, Pro.XI: *Deus sive substantia constans infinitis attributis (...) necessario existit*. Pero mantiene su monismo cuando dice que Dios es la “única” sustancia (Prop.XIII). J. Van Ploten et J. P. Land, *Benedicti de Spinoza Opera...* T. I Hagae Comitum. N. Nijhoff, 1914.

2. El punto crucial que divide a las dos vertientes de la filosofía, una del Absoluto personal y otra del Absoluto impersonal se halla en la concepción misma del significado del término “persona”: para unos significa “imperfección”, y por eso no puede ser atribuida al Absoluto, para otros “perfección” y por eso debe atribuirse al Absoluto, que es Ser Perfecto.

Para el impersonalismo prevalente en Oriente, “persona” connota una determinación que “limita” la esencia misma del Absoluto. Tiene pues un sentido “negativo” o de limitación o degradación del ser. Se la considera equivalente al término “individuo” o sujeto diferente a otros “individuos”. Ella contiene un sentido de límite, inadmisible en el Absoluto.¹⁸

Para el teísmo prevalente en Occidente “persona” no tiene un sentido de límite sino al revés, expresa la suprema perfección del Absoluto. La personalidad es el grado superior del ser y por ello significa la cúspide del Ser, es decir, el Absoluto. El ser-persona es más perfecto que el ser-no-persona. El ser-persona en grado infinito o absoluto es el ser en grado infinito, es decir, el Absoluto. El ser significa autoconciencia. Y el sujeto con autoconciencia infinita es la persona infinita. La tradición filosófico-religiosa del judaísmo, cristianismo e islamismo se mueve en este horizonte.

3. La relación de persona y unidad está conectada con la de *unidad* y *ser*. “Unidad” es el primer atributo trascendental del ser, es decir, le concierne al

18. Sri Aurobindo es uno de los maestros hindúes que más importancia ha dado al significado de la personalidad, también para los individuos. La Impersonalidad y la Personalidad del Absoluto está en el mismo nivel. “Este Divino Ser, Sachchidananda, es a la vez impersonal y personal”. *The Life Divine*, Birth Centenary Library Sri Aurobindo Ashram Trust, Pondichery, 1970, Vol. 19, p. 662. Aurobindo destaca la necesidad de reconocer la Personalidad del Absoluto para la práctica de la Devoción (*Bakti*), como también la distinción de la personalidad individual del devoto y la Divina Personalidad del Absoluto. Ver especialmente Cap. VIII, Parte III *The Synthesis of Yoga*. No acepta el “monismo” del Vedanta Advaita, y enseña que las manifestaciones fenoménicas del Absoluto son reales. En ese sentido la Unidad y la Multiplicidad son “reales” no ilusorias como proclama el Vedanta. Pero también parece mantener su ambigüedad cuando finalmente reduce todas las personas a una “Única Persona”.

ser como tal. A mayor unidad mayor perfección del ser. El ser está más en sí mismo. Unidad expresa la coherencia interior o condensación del ser en sí mismo.

“Persona” es el ser que tiene la unidad más perfecta dentro de la realidad. Cuando se trata de “persona” que tiene un grado de unidad infinito, es la Persona Infinita, el Absoluto, que crea todos los demás seres o al menos los gobierna.

Es también el “primer principio” el Absoluto o la realidad última, el Ser Supremo, que por ello es ser y conciencia y voluntad personal frente a las otras conciencias o realidades individuales. De lo contrario su unidad no sería perfecta, infinita.

Es sabido que la concepción de una divinidad impersonal ha predominado en Oriente y la de un dios personal en Occidente aunque en ambas partes se pueden encontrar ambas representaciones del Ser Supremo. ¿No será que lo personal y lo impersonal son dos aspectos esenciales del Absoluto, al menos desde el punto de vista humano? Pero entre ambos la “unidad” perfectísima del Ser Supremo, indica la primacía de la personalidad.¹⁹ Dios es Uno en sumo grado y por ello es Persona en sumo grado. Máxima Unidad es Máxima Personalidad en el ser.

19. Ver nuestro análisis de la esencial relación metafísica de “persona” y “unidad del ser”, ontológicamente inseparables. *La Persona Humana*, 4ª.ed. Depalma, Buenos Aires, 1980, págs. 195-201. La aplicación de dicho principio al caso de “Dios Uno” es evidente.

¿ES POSIBLE EL DIÁLOGO ENTRE LAS CULTURAS DE ORIENTE Y OCCIDENTE? (*)

Discurso de apertura del Coloquio
Internacional Oriente-Occidente y 8ª.
Reunión de COCIESORAL

En primer lugar, en nombre de la Comisión Directiva del Coloquio, deseo expresar mi agradecimiento a las Instituciones que lo han auspiciado, porque responde a sus ideales por un auténtico progreso de la humanidad: la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET), las altas Autoridades de la Nación, el Poder Ejecutivo Nacional y su Excelencia el Sr. Ministro de Educación, asimismo, a su Excelencia el Sr. Intendente de la Ciudad de Buenos Aires, que ha facilitado para el Coloquio este ámbito, tan noble y acogedor, el Centro Cultural General San Martín.

Deseo agradecer también la presencia honrosa de su Excia. Rvma. El Señor Nuncio Apostólico, y de las Autoridades Nacionales, así como de sus Excelencias los Señores Embajadores que representan a culturas distintas de la nuestra, pero hermanas en la humanidad.

El agradecimiento de la Comisión Organizadora va muy especialmente a la Srta. Rectora de la Universidad del Salvador, quien asumió desde un principio la iniciativa para la Universidad, prestando todo su apoyo personal y el de las instituciones de la Universidad.

(*) *Oriente-Occidente*, a. IV, n. 1, 1983

Naturalmente, debo además agradecer a los invitados extranjeros, que nos han honrado aceptando su participación en el Coloquio, pues serán los artífices de este estudio, destinado a comprender la esencia del diálogo entre las culturas, sus métodos y condiciones y su imperiosa necesidad para todas las naciones del mundo.

1. EL TEMA DEL COLOQUIO

Conocéis su enunciado; una contribución para precisar más y más las convergencias y divergencias culturales de Oriente y Occidente. Pero, de hecho, el tema alcanza a todas las manifestaciones culturales del pasado y del presente, ya que la relación entre las culturas de Oriente y Occidente es, en esencia, la misma para todo diálogo de cualesquiera diversas culturas del mundo. No hay diferencias esenciales sino accidentales; el problema de fondo, la metodología y la actitud coinciden, ya se consideren las coordenadas Oriente-Occidente, Norte-Sur, o toda otra relación entre naciones y continentes. Por ello hemos dado lugar en el tema del Coloquio a las culturas del continente africano y agradecemos la presencia de uno de sus dignos representantes.

2. EL ESPIRITU DEL COLOQUIO

Está ya incluido en la enunciación del tema, pero merece ser expresado, mostrarse explícitamente, porque él es la razón de ser que ha justificado los esfuerzos de las instituciones y de las personas para su realización. Se trata de señalar la esencia del diálogo intercultural, en qué consiste, su posibilidad, su necesidad y las condiciones concretas o metodología que tal diálogo requiere. Se trata, ante todo, de recoger los elementos que aporta cierta evidente convergencia de aspiraciones culturales en todos los hombres, en todos los pueblos y en todos los continentes, en medio de sus reales diferencias. Estas no anulan, sino por el contrario, hacen más patente el fondo humano que une a todos los pueblos.

Cuantos auscultan las condiciones de un futuro de la humanidad que no sea el de la destrucción suicida, sino de una elevación cada día superior y ascendente, reconocen que el diálogo entre las culturas es necesario. Es necesario, con urgencia dramática, porque es la condición primera para el progreso de la humanidad, para la supervivencia del género humano. Es el destino del hombre el que se juega en el campo del encuentro o del choque de las culturas. El diálogo de éstas, el diálogo intercultural, es el que a la vez ofrece un terreno común para todos los hombres y el que más facilita la mutua comprensión de los pueblos y, por consiguiente, el progreso y la paz entre ellos.

La guerra de las culturas es la base de todas las guerras, y bien sabemos que éstas son las consecuencias de todos los males juntos. Es la tragedia más dolorosa para los individuos y los pueblos. En ella no hay dignidad, ni consideración, ni respeto, ni amor, sino desprecio, destrucción, aniquilación, odio y muerte.

3. LA BASE PRIMERA DEL DIALOGO INTERCULTURAL: EL DIALOGO INTERPERSONAL

Pero, ¿cuáles son las condiciones esenciales que deben tenerse presentes para el diálogo intercultural? ¿cómo debe realizarse? ¿qué metodología seguir? Toda metodología debe respetar la naturaleza de la realidad a que se aplica y adaptarse a ella. Por lo mismo, el diálogo entre las culturas debe respetar la naturaleza humana, la única que crea y que intercambia cultura. Aquí se trata de grupos humanos los cuales, a su vez, están formados por personas. En otras palabras, la metodología está aquí signada por el hecho de ser un *diálogo entre hombres*.

Este diálogo forma una pirámide de diversos niveles. La base más amplia es el diálogo entre los individuos, el diálogo interpersonal: de persona a persona. Sobre esta base, que comprende numéricamente a todos los habitantes

del globo sin excepción, se van levantando otras capas cada vez más estrechas, porque los interlocutores son numéricamente menos; así el nivel familiar, el ciudadano, el regional, el nacional, el internacional, el intercontinental, hasta llegar a la cúspide o cúspides con unos pocos bloques que se constituyen representantes de los niveles inferiores, asumiendo la voz en el diálogo intercultural, sea éste bilateral, internacional o mundial.

Como en todos los escalones de la pirámide, en el diálogo de las culturas los interlocutores son seres humanos, que deben actuar de acuerdo a su naturaleza humana. Es evidente en consecuencia, que en el método de todo coloquio cultural debe tenerse en cuenta la estructura y dinamismo esencial del ser humano. Por lo mismo la metodología del diálogo debe responder al modo de ser de la humanidad, es decir, debe ser un coloquio de hombres entre sí, en cuanto son hombres. Ello nos está señalando las leyes metafísicas de la metodología que debe inspirar todo diálogo humano: la naturaleza del hombre, su promoción, su desarrollo integral.

Ahora bien, cuál debe ser esa metodología aparece con toda claridad cuando atendemos a la base primaria de la estructura del diálogo humano, es decir, el *diálogo de persona a persona*. Por ésta descubriremos mejor cuál debe ser el diálogo intercultural, es decir, entre grupos, entre naciones, que viven culturas distintas. El diálogo interpersonal nos ofrece el esquema y el fundamento del diálogo intercultural. Siempre se trata de diálogo entre seres humanos y, por tanto, tiene sus leyes estructurales propias de los mismos. Estas surgen con más nitidez en el diálogo interpersonal, y por ello éste puede considerarse como la base metafísica metodológica del intercultural.

Por lo demás es evidente que si una persona no dialoga con otra, que es el sujeto más definido como interlocutor, mucho menos podrá dialogar con un grupo, que nunca se presenta ni con la proximidad, ni con la cohesión, ni con la calidez que puede tener una persona, la cual estimula el respeto y la comprensión humana que el diálogo exige.

Es por ello conveniente recordar las leyes esenciales del diálogo interpersonal, que estimamos son las siguientes:

1. *Autoafirmación de sí.* El punto de partida del diálogo de una persona con otra es la autoafirmación del sí personal, de sí mismo, de manera que quien inicia el diálogo esté en sí mismo, porque sólo puede dialogar desde sí, estando en sí. No es egoísmo, sino una ley metafísica la que me obliga a ser fiel a mí mismo, como base de mi relación con otro. Si yo no soy “yo”, no es posible entablar diálogo con el “tú”. El diálogo supone siempre una auto-afirmación frente a cualquier otro ser diferente de nosotros y, en particular, frente al “tú” que se nos presenta como persona, aunque distinta del “yo”. Esta es la primera “cabeza de puente” necesaria para el diálogo interpersonal.

2. *Reconocimiento del otro.* Pero una vez autoafirmado en mí mismo frente a la presencia del otro, debo reconocer a éste como tal, es decir, como un ser que tiene también su centro interior, que está en sí y debe actuar desde sí. Por tanto, debo respetar su estructura si quiero entablar con él una relación o un diálogo que sea verdaderamente humano: de hombre a hombre. En otras palabras, después de la afirmación de mi yo y de mi autoconciencia, debo reconocer el “tú”. “Reconocer” es algo más que el simple sentir la presencia del otro, es tomar conciencia de la realidad, del modo de ser y del valor del otro, considerarlo interiormente como tal. Reconocer no es simplemente un acto frío de conocimiento, sino que implica un asumir como tal al otro, en su ser y en su dignidad. Sólo entonces el tú es para mí verdaderamente un “tú” y sólo entonces siento “yo” que estoy frente a otro yo.

3. *Intercomunicación.* Después de establecidas las dos cabezas de puente entre mi yo, autoafirmado en sí mismo, y el tú reconocido como, a su vez, autoafirmado en sí mismo, es posible echar los lazos que los unen, es decir, tender el puente de una intercomunicación de acuerdo a la esencia y dignidad del “yo” y del “tú”. Entonces queda establecido el auténtico “diálogo interper-

sonal”, entre personas. Único diálogo positivo que enraiza al yo y al tú y que estructura el “nosotros”, como un nuevo estado de plenitud para ambos interlocutores.

Esta parece ser la esencia de todo diálogo humano. Ahora bien, el diálogo interpersonal que es el diálogo esencial humano, es el paradigma, el modelo, el esquema, el molde del diálogo entre los grupos humanos, que siempre tiene, como punto de partida, el diálogo interpersonal. Si el intercultural no respeta las leyes, éste no será un auténtico diálogo intercultural, sino una imposición unilateral, arbitraria y destructiva. Por eso la inculturación que no respeta la cultura con la que se está relacionando, y en el grado en que no la respeta, no la “reconoce” sino que “desconoce”, “ignora” y por ignorancia la “rechaza”, (lo que es grave falta moral), atropella la dignidad de la persona o del grupo y de sus auténticos valores, llegando hasta el monopolismo, el imperialismo, y a veces hasta el genocidio cultural.

4. DIALOGO INTERCULTURAL

Es fácil reconstruir ahora las condiciones, diríamos metafísicas, del diálogo entre las culturas sobre la base del interpersonal.

1. Auto-afirmación. La primera condición ineludible y esencial es que cada cultura se afirme a sí misma, tenga conciencia de sí y de su valor, se presente como tal. Si una cultura no se reconoce y se siente en sí, no es nada, no hay sujeto determinado de diálogo y, por tanto, no puede éste iniciarse.

Los propios valores serán tal vez diferentes y extraños para los demás, pero son el modo característico y diferenciado de expresar las mismas vivencias y relaciones humanas individuales y colectivas. Cada cultura tiene su fisonomía propia, es necesario que como tal dialogue. Los grupos humanos necesariamente forman una comunidad de valores, de interpretaciones y expresiones de la vida humana que los diferencia de los otros grupos, como una perso-

na se distingue de otra cualquiera. La soberbia y la autosuficiencia que son el impedimento para todo diálogo, son muy distintas de la conciencia del propio ser de un pueblo, de sus cualidades y de su aporte a la humanidad. Por eso la autoafirmación es necesaria, siempre que no degenera en exclusividad, y en ceguera para captar valores distintos.

2. *Reconocimiento de la otra cultura.* Puesta la autoafirmación se puede recibir el impacto de otra autoafirmación cultural frente a la propia. Se comprueba entonces, por contraste, la distinción y la fisonomía de cada una.

Como cada individuo es distinto del otro, así también cada cultura se diferencia de cualquier otra, y como la presencia de otros individuos refuerza por comparación la conciencia del propio yo, así también la presencia de otra cultura sirve para conocer los perfiles característicos de la propia. “Reconocer” es, como en el diálogo interpersonal, tomar conciencia de los valores, de las originalidades, de los rasgos de ese nuevo rostro cultural y comprobar que son también esfuerzos por apreciar y vivir colectivamente las modalidades posibles, siempre nuevas y siempre inagotables, de la humanidad. Ahí se descubre la significación de la propia cultura y se reconoce su limitación, pero también, su propia contribución a la realización de la humanidad. Si no reconozco la otra cultura como tal y no aprecio sus valores, no hay diálogo posible. La relación se convierte en un monólogo impositivo de la propia cultura al otro grupo humano. Pierdo los valores que éste tiene y que puedo asumir para enriquecerme, o contemplarlos para admirar las posibilidades inagotables del arte, del pensamiento, de la religión, de la sociedad. Desconozco la esencia propia de las otras personas, que tienen su centro interior, respetable con tanto derecho como el propio, y de los otros grupos sociales que han logrado sus formas típicas de expresión y que tienen derecho a vivirlas frente a nosotros. Lo contrario es un atentado contra la esencia del hombre, y por tanto de la humanidad. Es el imperialismo cultural de que ya hemos hablado, que siempre es “ignorancia” y que degenera no sólo en la imposición de la propia cultura, sino

en la opresión en casi todos los órdenes de la sociedad, contra la dignidad humana de cada pueblo y de cada persona: esa dignidad de las personas que de tan diversas maneras ha reconocido la *Declaración de Derechos Humanos* de las Naciones Unidas, porque se consideran sagrados para la naturaleza humana.

3. *Intercomunicación.* Sólo cuando se ha realizado ese reconocimiento de la otra cultura desde la propia, es decir, autoafirmándose a sí previamente, se puede establecer la relación constructiva de un lazo común a las dos culturas, es decir, el auténtico diálogo intercultural. No hay un “yo” si no se afirma frente al “tú”; no hay un “tú” si yo no lo reconozco como tal; y no hay un “nosotros” sin una autoafirmación de sí mismo y un reconocimiento del valor de los otros.

He aquí la esencia y la exigencia del diálogo entre las culturas. Este excluye las imposiciones culturales extrañas a un pueblo, la dominación por la fuerza, el genocidio de un pueblo, que es siempre genocidio de su cultura y que es, por tanto, esencialmente inmoral, tanto más grave cuanto más profundo es el grado en que se practica.

El diálogo comprensivo entre las culturas es la base que previene todo el resto de grandes males que amenazan a la humanidad. Tenemos en la historia demasiados ejemplos del gran desconocimiento de los valores culturales, destruidos en nombre de otra cultura. Ahí estaba la raíz del despotismo entre las naciones, de la fundamental falla moral del avasallamiento de toda cultura ajena, que ha dejado sembrado el mundo de crímenes, de la destrucción de grandes monumentos artísticos y, lo que es peor, de oprobio y miseria para ciertos pueblos. No había una actitud de comprensión cultural. Faltaba la actitud humana fundamental de reconocer el valor de cada persona y de cada grupo de personas, y el derecho que tienen por esos valores, para vivir y desarrollarse con libertad y plenitud.

5. LA NUEVA CONCIENCIA

De ahí que en las últimas décadas haya surgido una nueva conciencia, que mira justamente a la raíz misma de la paz, libertad y dignidad de la persona y de todas sus creaciones como individuo y como grupo unido por principios e intereses comunes.

Entre las instituciones modernas debemos, ante todo, nombrar con el mayor respeto a la UNESCO. Ya desde sus comienzos proclamó, por su mismo lema, el ámbito común de inteligencia de todos los hombres y la necesidad de la mutua comprensión de las culturas que constituyen justamente ese ámbito común.

En la conferencia de Nueva Delhi en 1956, la UNESCO reafirmó explícitamente la necesidad del conocimiento y comprensión mutua de las culturas y dedicó un decenio al Proyecto Mayor denominado “Oriente-Occidente”. Pero en todas sus conferencias posteriores y en todos sus proyectos de programas y presupuesto incluyó el estudio de las culturas en orden a su mutua comprensión, como uno de los ideales más prioritarios.

Recordemos que las Naciones Unidas al proclamar la *Declaración de Derechos Humanos*, no hacían sino reconocer la dignidad de la persona humana y la de todos los pueblos, para desarrollarse y, sobre todo, crear su propia cultura. En realidad se establecen las bases del diálogo de las personas entre sí, de las personas con el Estado y de las personas agrupadas en una cultura frente a otros grupos culturales. El respeto a los derechos humanos, postulado en la declaración de las Naciones Unidas, sería por sí solo la mejor garantía para el diálogo intercultural y, por consiguiente, para garantizar el desarrollo y la paz de la humanidad en el futuro.

En otras instituciones no podemos menos de nombrar también a la Iglesia

Católica. Ella, en los últimos decenios, ha señalado, como consecuencia de sus principios cristianos, la necesidad de reconocer y respetar todas las culturas entablando con ellas el diálogo respetuoso, comprensivo y aun afectivo. Basta citar los nombres de los Pontífices de los últimos 50 años, Benedicto XV, Pío XI, Pío XII, Juan XXIII, Pablo VI, Juan Pablo I y el actual Juan Pablo II. Y entre ellos el Concilio Vaticano II, concretó en fórmulas magistrales, el valor propio de cada cultura, su autonomía, como realización auténtica humana, y la necesidad del respeto en el diálogo de la Iglesia con las culturas no cristianas y con toda la cultura humana.

El espíritu del Coloquio, que proyectamos en agosto de 1981 en la UNESCO, se inspiraba en las más profundas exigencias de la esencia y de la dignidad de la persona humana. Juan Pablo II había hablado con mucha frecuencia del valor de la cultura, de la necesidad de promoverla y respetarla en todas sus manifestaciones legítimas, sin discriminar la condición del hombre o del pueblo que ha creado esa cultura. Sus visitas posteriores a todos los continentes han sido la oportunidad para que el Papa testimoniara su aprecio, su respeto y simpatía por todos los pueblos y sus culturas, aunque no hayan tenido inspiración cristiana.

Pero fue para nosotros un hecho que nos hizo exultar de gozo, y nos confirmó en el espíritu del Coloquio y en la compensación que todos los esfuerzos para realizarlo significaban, cuando nos enteramos que el 20 de mayo del presente año 1982, Juan Pablo II, con una de sus grandes inspiraciones, creaba el *Consejo Pontificio para la Cultura*. Era la institucionalización de esa urgencia del diálogo cultural que todos reclamamos, que las organizaciones internacionales recomiendan y exigen angustiosamente, de ese diálogo en el terreno de la cultura sin restricciones de razas, pueblos, creencias, historias y aspiraciones humanas.

El Documento de Institución del *Consejo Pontificio para la Cultura*, sinte-

tiza todo el pensamiento de Juan Pablo II sobre la necesidad y el espíritu del diálogo intercultural sin exclusiones. Este es el espíritu que intenta vivir, lo más profundamente posible, nuestro Coloquio y el que desea promover en la medida ínfima que le es posible, en este campo precioso del encuentro humano, donde aún el más pequeño grano de arena tiene un valor trascendental. No renunciamos a transcribir el párrafo en que Juan Pablo II expresa las finalidades y el espíritu del Consejo: “Este Consejo perseguirá sus finalidades propias en un espíritu ecuménico y fraternal, promoviendo también el diálogo con las religiones no cristianas y con las personas y los grupos que no reivindican religión alguna, en la búsqueda conjunta de una comunicación cultural con todos los hombres de buena voluntad.”

Este es en realidad el fin y el espíritu de nuestro Coloquio. Todas las culturas de la humanidad, por muy distintas, extrañas y misteriosas que parezcan, son entre sí hermanas. Es necesario descubrir la base de esa *hermandad* que es la esencia del hombre, cuyas aspiraciones fundamentales son coincidentes: la justicia, la verdad, la vida, la salud, la sociabilidad, la amistad, el amor, la familia, lo bello, lo útil, lo agradable, la sonrisa y la alegría. Todo nace de la misma esencia. Por muy diversas que sean, podemos decir que las diferentes culturas de la humanidad son en realidad variaciones de un mismo tema: el tema del hombre. Tema que todas tienden a desarrollar a su manera en algún aspecto de las infinitas facetas con que puede manifestarse, siempre inagotable, la cultura humana. “El hombre sobrepasa infinitamente al hombre”. Toda la historia cultural de la humanidad no es más que el esfuerzo por manifestar la esencia del hombre, su dignidad, sus insondables posibilidades de crecer, de ser, de vivir y de gozar, sin que ni la filosofía, ni el arte, ni una religión determinada haya encerrado en sus propios moldes las infinitas expresiones de la cultura humana. El mismo cristianismo que nos da una imagen revelada de la esencia y del destino del hombre deja, por lo demás, abierto este mensaje a la ilimitada variedad de expresiones culturales de que es capaz el hombre.

Esta es la que podríamos llamar base metafísica del diálogo intercultural. Sin ella los pueblos no pueden subsistir, sino convertirse en lobos feroces que se destruyen mutuamente. Por eso las grandes organizaciones internacionales como la UNESCO, y lo mismo se diga de las grandes religiones, han tomado conciencia de que el diálogo entre las culturas es una cuestión de vida o muerte para la humanidad porque en él se juega nuestro destino, el destino del mundo, en síntesis, el futuro de la humanidad.

Recordamos el reiterado esfuerzo de la UNESCO por estimular el estudio de las culturas, su mutua comprensión y su diálogo enriquecedor. En ello, está recomendando las condiciones del diálogo intercultural, reclamando la autoafirmación de cada cultura y de sus derechos propios; pero también implícitamente el reconocimiento de las otras culturas y de sus derechos y, consecuentemente, la vigencia de los intereses coincidentes de todo hombre para el enriquecimiento, cada vez mayor, de las culturas sin que pierdan su identidad.

No puedo dejar de citar también un ejemplo claro y preciso del cumplimiento de la segunda condición del acto cultural: el “reconocimiento” de la otra cultura y de sus propios valores. Nos volvemos a referir a la Iglesia Católica. En la *Declaración* sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, el Concilio expresa su valoración de las diversas religiones, como el hinduismo, el budismo, el judaísmo, el islamismo,... abogando por la fraternidad universal excluyendo toda discriminación. Veamos como paradigma el texto donde el Concilio reconoce los valores del hinduismo: “Así, en el hinduismo, los hombres investigan el misterio divino y lo expresan mediante la inagotable fecundidad de medios y con los penetrantes esfuerzos de la filosofía, y buscan la liberación de las angustias de nuestra condición, ya sea mediante las modalidades de la vida ascética, ya sea a través de profunda meditación, ya sea buscando refugio en Dios con amor y confianza”. He aquí un ejemplo de reconocimiento del valor de otra religión y de su cultura, de su elevación espiritual y de las verdades religiosas que contiene.

6. CONCLUSION

Se ha repetido que el mundo está en profunda crisis. No sólo se cuestionan las grandes conquistas políticas, económicas y sociales sino los mismos valores morales y los culturales: no sólo las potencias, que frecuentemente han desconocido la dignidad y los valores de otras culturas, sino también se nota la crisis en los pueblos que acaban de nacer a una vida propia y buscan ansiosamente construir su propio destino. Es urgente cambiar la mentalidad de una cultura fundada en la fuerza, en la negación del valor de las personas, de los pueblos y de las culturas, absolutizando los propios valores. Se han querido justificar invasiones políticas y culturales, sin pensar en el imperativo moral del diálogo, que reconoce la dignidad de todas las personas y los valores trascendentes en cada cultura. Era una crisis cultural y por ello moral.

Una nueva época ha surgido para la humanidad a partir de la segunda catástrofe mundial, que destruyó una buena parte de la humanidad. Una nueva conciencia, la de la dignidad del hombre, la declaración de los derechos humanos, el valor de cada cultura, el respeto de las personas y de las culturas y, más todavía, un ferviente anhelo de paz y de amor entre los hombres.

Porque debe confesar que el diálogo cultural no es una pura formalidad especulativa y académica, sino que debe incluir el aprecio de la otra cultura, el afecto hacia quienes la viven, y no puede haber verdadera valoración, aprecio y afecto si no se llega hasta el amor. Esta es la condición para superar la crisis moral y arribar a ese estado de paz y de bienestar material y espiritual a que aspira la humanidad.

Nuestro Coloquio quiere aportar su granito de arena a esta gran empresa. Es nuestra empresa, es la de todos y cada uno, ninguno está ajeno. Todos sufriremos o disfrutaremos de sus resultados. Es necesario que tomemos conciencia de que cada uno de nosotros debe vivir esa actitud y debe realizar el esfuerzo de comprensión cultural y de amor a los pueblos y a los hombres.

Vamos a estudiar la importancia y la trascendencia del diálogo intercultural en una atmósfera de búsqueda, para precisar y promover sus condiciones y su realidad. Cada uno de los participantes podrá exponer sus puntos de vista personales para enriquecer el tema y para afrontar la crisis cultural que se acentúa en el mundo. Ojalá podamos coadyuvar a la paz y al amor.

Nuestra Universidad se siente feliz de hacerlo con la organización de este diálogo que responde a sus propios ideales de Universidad, como humanista y como católica y que responde también a los ideales de la UNESCO, de las Naciones Unidas, de la Iglesia, del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y del espíritu de la Nación Argentina.

Permitidme que termine con una invocación mística. De una mística de la paz y del amor entre todos los hombres, pueblos y culturas. Con ello estamos seguros que no abandonamos el camino de la razón y de las más exigentes condiciones de la investigación científica, sino que nos acercamos a las altas cumbres de la sabiduría humana, de la comprensión rigurosa de la última realidad del hombre y del universo. Instalados aquí alcanzaremos la visión de la unidad de la ciencia y del universo, cuya cúspide es el hombre.

Bergson ha señalado que en los místicos la humanidad alcanza la realización suprema del ser y del destino del hombre. ¿No es éste el ideal de la ciencia, de todas las ciencias, que en el fondo son ese supremo saber sobre el hombre y su posición en el cosmos? Llegados ahí los grandes principios de las ciencias humanas se viven y aún se formulan con una profundidad émula de su sencillez.

Escuchemos a un místico, Francisco de Asís, juglar de la naturaleza y de Dios, de la paz y del amor entre los hombres. Su “Oración simple” es el mejor repertorio de normas de vida. que quieren en el fondo expresar las ciencias humanas, sociales, políticas y económicas.

Escuchémoslo:

*Señor, haz de mi un instrumento
de tu paz.*

*Allí donde hay odio
que yo ponga amor.*

*Allí donde haya discordia
que yo ponga la unión.*

*Allí donde haya un error
que yo ponga la verdad.*

*Allí donde haya duda
que yo ponga la fe.*

*Allí donde haya desesperación
que yo ponga la esperanza.*

*Allí donde haya tinieblas
que yo ponga la luz.*

*Allí donde haya tristeza
que yo ponga alegría.*

¿Qué fórmula más precisa y más profunda se puede encontrar para el Diálogo Interpersonal y el Diálogo Intercultural? Los hombres de ciencia tenemos la obligación de buscar los caminos concretos para la mayor concreción posible de este ideal.

INFLUENCE OF BUDDHISM IN JAPAN AND OF CHRISTIANITY IN LATIN AMERICA (*)

There are many comparative studies on Buddhism and Christianity, although their fundamental doctrines seem to be very different. But no research on the special subject of the influence of those religions in Japan and Latin America. The task is very complex, but the theme deserves more attention.

This paper attempts only an introductory approach.

The fact that Buddhism and Christianity exerted a profound influence in the making of actual cultures of Japan and Latin America is historically evident. Which are the similarities and differences?

Similarities:

- The acceptance of a foreign religion and culture: Buddhism and Christianity.
- The previous existence of an indigenous religion: Shinto in Japan and Aztecas, Mayas, Incas...religion in America. All of them were identified with spirit of the nation.
- In both cases was initial resistance to religion coming from a strange culture.
- In both cases was a mutual influence of both sides, native and foreign.

Differences:

- In Japan there was a rather homogeneous culture of national Gods.
- In Latin America a very large continent with several different cultures.

In both sides has been mutual influence; but Buddhism was changed in Japan more than Christianity in Latin America.

(*) *Oriente-Occidente*, a V, n 1/2, 1984.

- Several particular elements are analysed of the intercultural exchange between both sides, Japan and Latin America, which help to better understand the essential conditions for a real human dialogue.

INFLUENCIA DEL BUDISMO EN JAPON Y DEL CRISTIANISMO EN AMERICA LATINA

De acuerdo a lo convenido voy a referirme, especialmente, a la influencia del Budismo en Japón en lo que atañe a la concepción y desarrollo de la personalidad, en paralelo con la que ejerció el Cristianismo en América Latina.

Hablar de la concepción del hombre en Japón y América Latina es una pretensión imposible. Pero podemos, por supuesto, hacer alguna aproximación. Es difícil, pero lo que se puede lograr es muy importante. Se trata de acercarnos al espíritu, a la identidad propia del Japón y de América Latina. Lo cual tiene una gran relevancia a pesar de las dificultades objetivas y subjetivas que la empresa nos opone.¹

1. El tema de la comparación entre la asimilación del Budismo en Japón, con la del Cristianismo en América Latina no ha sido tratado explícitamente, que sepamos. En cambio es un hecho notable que, a pesar de las profundas diferencias doctrinales entre el Budismo y el Cristianismo, ha proliferado sorprendentemente la bibliografía comparativa de ambas religiones. Y por cierto, con un marcado espíritu de aproximación, tanto de parte de los autores occidentales como de los orientales. Sólo como muestra podemos citar algunos títulos: Nakamura, Hajime, *Buddhism In a comparative light*. Caps. I, II y IV. The Buddhist way and the Christian way Islam and the Modern Age Society, New Delhi, 1975. Antony, Fernando, *Buddhism and Christianity*, their inner affinity, Empire Press, Waragoda, Kelaniya, Srilanka, 1981. Lubac, H., SJ, *La Rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, Aubier, Paris, 1952. Callaway, Tucker N., *Zen way - Jesus way*, Tuttle Company, Tokyo, 1976. Chai-Shin Yu, *Early Buddhism and Christianity*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1981. Spae, Joseph, *Les Chrétiens vus du Japon*, CERF, Paris, 1978. Berry, T. S., *Christianity and Buddhism*, London, 1891. Edmunds and Anesaki, *Buddhist and Christian Gospels*, Vol. II, Philadelphia, 1935. Graham, D. A., *Conversations: Christian and Buddhist*, New York, 1968. King, W. L., *Buddhism and Christianity*, Philadelphia, 1962. Krester, B. D., *Man in Buddhism and Christianity*, Calcutta, 1954. Scott, A., *Buddhism and Christianity*, Edimburgh, 1890. Dumoulin, Heinrich, SJ, *Beggegnung mit dem Buddhismus*, Verlag Herder, Friburgo de Brisgovia, 1978. (Versión castellana de Claudio Gancho, *Encuentro con el Budismo*, Herder, Barcelona, 1982). Hans Waldenfels, *Absolute Nothingness: Foundations for a Buddhist-Christian Dialogue*, Trans. By J. W. Heisig, New York, Paulist Press, 1980. Nanzan Institute for Religion and Culture, *Religious Experience*

Es muy interesante cuanto se ha dicho hasta ahora, pues nos muestra, por así decirlo, los rasgos del hombre nativo en Japón, su vida y su concepción de la vida previos al Budismo. Los habitantes primitivos del Japón, estaban integrados en una sociedad ordenada característica, por raza, por sangre, por cultura, por tradición. Ya se había formado allí una concepción del hombre y una vida real a su manera, aunque no tan elaborada como la del Budismo. Éste aportó, sin duda, algo nuevo a la cosmovisión ya existente del hombre y de la vida. Pero a su vez, también sufrió la influencia del ambiente, ya que los japoneses aceptaron el budismo en cuanto les interesaba.²

Hay algunos aspectos del Budismo muy coincidentes; otros, en cambio, han cambiado o agregado algo a la mentalidad y modo de vida preexistente. Así, ya poseían las ideas de paz, serenidad, armonía, las cuales sólo fueron reforzadas por el Budismo, cosa que influyó mucho en la pronta aceptación de éste. La idea de interioridad, en cambio, fue acentuada profundamente por el Budismo y, en cierta manera, tal vez fue el aporte más enriquecedor de algo que no estaba, a nuestro parecer, por lo menos tan patente. La conciencia de inserción en la totalidad, en la comunidad, estaba muy presente, como se ha dicho con verdad, por el modo natural de ser en sociedad, en familia; pero sin duda alguna el Budismo también ayudó a intensificar y a profundizar esta

and Language: A Dialogue between Buddhism and Christianity, Tokyo, Kinokuniya, 1978. Nanzan Institute for Religion and Culture, *Absolute Nothingness and God: Christianity and the Nishida-Tanabe Tradition of Philosophy*, Tokyo, Shunjusha, 1981.

2. Que el Budismo tuvo que adaptarse al modo de ser japonés ha sido ampliamente demostrado por H. Nakamura en su obra *The way of thinking of Eastern Peoples*. Esta obra fue editada en 1960 por la National Commission for UNESCO, Tokyo. En 1963 fue revisada por el autor y editada por Ph. P. Wiener. Desde esa fecha se han publicado varias reediciones con el sello "The University Press of Hawaii", Honolulu. En la última sección: *Japan*, se muestran los numerosos aspectos en que el Budismo tuvo que transformar su propia doctrina, a veces contra sus principios, para ser asimilada por el pueblo japonés. Puede repetirse en muchos casos lo que dice Nakamura acerca del culto al Emperador: "...In the case of Buddhism, in spite of the fact that it is theoretically difficult to join it to Emperor worship, in Japan a union between the two was ultimately achieved" (pág. 474), "...The national japanese idea of Emperor worship has, contrary to what one would expect, exerted an influence on Buddhists" (pág. 475). "...While Buddhism was being propagated in Japan, Emperor worship likewise shortly came to be generally recognized as common sense even among Buddhists" (pág. 476).

dimensión de inserción en la totalidad comunitaria. Ésta implica siempre una especie de desvaloración del yo individual. El Budismo conllevaba explícitamente una elaboración impresionante de la teoría del no-yo.

Para el Budismo, la creencia en el yo individual es ignorancia y la primera raíz del sufrimiento. Por lo mismo, la idea de la totalidad de la comunidad y de la disolución en el todo, fue muy reforzada por el Budismo que llegó, en su elaboración escolástica, hasta el extremo de la negación absoluta del individuo. Se trata de uno de los dogmas fundamentales del Budismo (anātman, anatta).

Éste acentuó también la idea de *trascendencia* que no estaba tan clara en el Shinto, donde no aparecía un horizonte “más allá” de esta existencia. El culto y la veneración por los antepasados, propia del Shinto, se confirmaba por la proyección a otras existencias después de la muerte. En el Budismo ese culto a los antepasados fue pronto muy arraigado. Todavía está muy fuerte en India, Nepal, Tibet, China, como lo está en Japón. Sin duda alguna, la solución que daba el Budismo para el estado de los antepasados era más satisfactoria para las aspiraciones del pueblo.

El sentido propio del alma japonesa siempre fue *estético*. Ya era propio del Shinto, que lo sentía por naturaleza. El Budismo contribuyó a dar una expresión más elaborada, más consciente, a esta sensibilidad estética.

Otra característica que tenía ya el japonés nativo, se muestra por genética digamos, en la *fortaleza*, la tensión. Lo cual en principio no parecería tan budista. Pero los japoneses insertaron el budismo en su espíritu de fortaleza y crearon el “Samuray” estrictamente budista, incluso en el Budismo Zen. Aquí la fortaleza japonesa aparecía con ropaje budista. Tal vez en esto fue donde los japoneses tuvieron que reforzar más el budismo para insertarlo dentro de su idiosincracia.

En mi última visita al Japón estuve con una familia conocida de hace años. La señora me ofrece un obsequio, “una hija mía es pintora sobre todo de caligrafía japonesa ornamental y quiere darle un regalo de ella para Ud., un cuadro para Ud.” Pregunté cuál era el significado de la caligrafía, y me dijo: “El ideal del hombre es el esfuerzo, hacer cosas grandes y difíciles”. Ese es el ideal de la vida humana de una muchacha japonesa de 20 años, estudiante de la Universidad. Sin duda que este espíritu es de origen Shinto, pero el budismo lo ha asimilado.

La fortaleza, en el japonés, tiene un sentido total, integral. No se trata sólo de la fortaleza física, sino también de la interior. Tal vez el budismo ha aportado una mayor madurez a ambas, tratando de llegar a cierto equilibrio, una especie de equilibrio de dos opuestos con un desequilibrio alternado. El equilibrio en el hombre nunca puede ser perfecto, porque siempre alterna con cierto desequilibrio, sin que ninguno de los opuestos domine permanentemente, ni la síntesis sea perfecta.

Dirijamos ahora nuestra atención hacia América Latina: también aquí la dificultad de llegar a una comprensión es muy seria. América Latina tiene una extensión inmensa. En ella se han desarrollado a través del tiempo culturas mucho más diversificadas. Pero si miramos la situación actual, el panorama resulta todavía más complejo. El hombre Latino-americano actual es una amalgama, una síntesis de tres elementos fundamentales. Esto es muy obvio.

1) En primer lugar encontramos la base del elemento *indígena*. Hay todavía muchos millones de indígenas puros.

2) Viene el *elemento europeo* hispánico. Sobre todo en la primera oleada fue la base de la instalación de Europa en América Latina, con todas las características que ello significa.

3) El tercer elemento intermedio, digamos la síntesis de ambos, es el *mestizo*.

Por supuesto es frecuente ver los rasgos de la sangre pura europea. También, en muchas regiones, los de la sangre pura indígena; pero son muchos los que resultan de la mezcla de ambas razas, los cuales aparecen sobre todo en México, en Centro América y otros países de la América del Sur.

Los españoles encontraron ya en América culturas muy diversas. Por de pronto, como se ha indicado, una cultura de temple fuerte como la de los aztecas,³ sin duda más cercana al espíritu de fortaleza japonés. Los mayas eran más suaves y cultos. Los incas, los guaraníes, los he imaginado siempre de carácter más suave, al paso que los araucanos del sur se muestran aguerridos.

Europa aportó el factor del *racionalismo*, que venía de Grecia, y el de la organización social práctica, herencia de Roma. Pero Europa no trajo una síntesis Greco-Romana cualquiera, sino una síntesis Graco-Latina-Cristiana, que incidió muy profundamente la mentalidad básica del hombre en América Latina.

La acentuación de la individualidad, de la personalidad, traída de Europa fue tal vez uno de los factores más decisivos en la formación del hombre latinoamericano. También aportaron la fortaleza y el sentido del honor, propio del caballero de la Edad Media, que en España se idealizó en la figura de Don Quijote, el caballero español.⁴

3. Como ejemplo de lo relativo a México ver la obra básica para la información sobre las culturas prehispánicas en México de Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, Edición preparada por Angel María Garibay, 4 vols., Porrúa, México, 1956. Sobre el espíritu de fortaleza de los aztecas citemos el siguiente texto: "Este es el oficio de Huitzilopochtli, nuestro Dios, / A esto fue venido: / para recoger / y a traer así a su servicio / a todas las naciones, / con la fortaleza de su pecho, y de su cabeza. . . ." (p.58) Citado por Manuel León Portilla en su estudio sintético *El pensamiento Prehispánico* (en Estudios de Historia de la Filosofía en México, Universidad Autónoma de México, 1963, págs. 11-72). León Portilla lo da como ejemplo característico al respecto: "De esta idea se derivó, a su vez, un sentido más hondo en la visión azteca del mundo. Los aztecas están situados al lado del sol-Huitzilopochtli; se consideran al lado del bien en un combate sin tregua contra los poderes de la muerte y la noche" (p.58) Este estudio es una síntesis de la amplia obra del autor, *La filosofía Náhuatl*, Universidad Autónoma de México, 2 ed., 1959.

4. Podemos aplicar a toda América hispana lo que se recuerda en un estudio a propósito del Río de la Plata: "... Esa misma modestia de las cosas materiales es el mejor homenaje al espíritu de los

Todo ello contribuyó a fraguar una amalgama característica del hombre Latinoamericano y de la idea que éste tiene de la vida. Mi impresión es que el aporte cristiano acentuó el humanismo en América Latina, ese sentimiento de respeto y amor hacia todo ser humano, cierta sensibilidad y emotividad humana particular que se contrapone a la dureza o al desinterés.

Otro aspecto acentuado por el cristianismo es el reconocimiento del valor trascendente de la persona, cada persona humana. A veces ha llegado al defecto del individualismo; pero éste no es sino la exageración de un auténtico valor, cual es el de cada persona humana en sí misma.⁵

Síntesis de razas y sensibilidad humana: así se ha forjado la concepción del hombre en Latinoamérica. Ello implica una idea del hombre y de la vida.

Voy a tratar de ser sintético en la visión comparativa que he logrado sobre la forma en que el Budismo influyó en Japón y el Cristianismo en América Latina. Tal visión todavía no la doy por definitiva, pues no hay estudios directos sobre la comparación del budismo en Japón y del cristianismo en América Latina. Creo que debemos todavía elaborar mucho más las semejanzas y disemejanzas, las coincidencias y divergencias en lo que atañe a la entrada e influencia del budismo y cristianismo respectivamente en dichas regiones.

¿Cuál es el paralelo que se puede visualizar?

españoles, hombres cuyo prototipo puede bien diseñarse con las palabras que Hernando del Pulgar emplea para uno de sus "Claros varones de Castilla": "era un hombre enjuto de carnes y de palabra, temeroso de Dios, pero sin temor a los hombres ni a los elementos, capaz de ir al mismo infierno si lo hallare justo". Horacio Difrieri, *El Virreinato en el Río de la Plata*, Ensayo de Geografía histórica, Ediciones Universidad del Salvador, 1980. P. 47.

5. Este aspecto del valor de la persona que el cristianismo aportó a América Latina, ha sido también sentido en Japón. K. Morioka llega a la conclusión de que las tradicionales formas de religión basadas en el grupo local o de una institución, han ido dejando paso, por la influencia del cristianismo, al tipo de religión en que se enfatiza la iniciativa y el valor del individuo. Ver capítulos 7 y 8 de su obra *Religion in Changing Japanese Society*, dedicados a la influencia del Cristianismo en la sociedad japonesa, a la que atribuye también "the emergence of new religions based on individual values", University of Tokyo Press, Tokyo, 1975.(p.162)

1. En primer lugar hay una gran semejanza en cuanto a que en ambos, en Japón y en América Latina, encontramos el mismo fenómeno de *aceptación de una religión* que venía del extranjero.

2. En ambos casos existían ya religiones organizadas e identificadas con el espíritu de la nación.

3. Asimismo en uno y otro caso se realizó una mezcla de la religión indígena pre-existente con la religión que venía de afuera; una simbiosis entre ambas, de modo que se llegó a un tipo de resultado parecido: una adaptación de lo extranjero a lo nativo, y al mismo tiempo, éste también se transformó.

Veamos algo de historia. En Japón, como es sabido, en el año 552 llega la gran Embajada de Corea, portadora de algunas escrituras y una imagen de Buda. Es realmente curioso. Las crónicas antiguas del Japón, NIHONGI, son un documento realmente extraordinario para seguir esos primeros siglos de asentamiento del Budismo en Japón, en las capitales de Nara y Kyoto. Es un testimonio que se lee con el interés de una novela, pero que hace reflexionar profundamente sobre el sentido y el modo cómo el budismo entró en Japón.⁶

Los reyes de Corea estaban entonces muy relacionados con Japón y casi sus tributarios. El País del Sol Naciente no era entonces una tierra indígena desorganizada, sino que tenía ya una cultura hecha y una organización social y política.

En Japón encontramos, al principio, el mismo fenómeno que en América Latina, es decir, el rechazo de la nueva religión por parte de la religión nativa. Uno de los reyes de Corea, el de Pèkché, presentó la nueva religión en forma

6. *Nihongi*, Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697, Translated from the original chinese and japanese by W.G. Aston, Tuttle, Tokyo, 1972. 5ª. reimpresión 1980. Dos volúmenes en uno.

“muy espiritual” y muy atrayente.⁷ El rey de Japón reúne a sus consejeros, pues era ya política entonces, que los asuntos no se resolviesen por el criterio de uno solo, según explícitamente dicen las crónicas. El rey habló así a sus consejeros: “Ha venido esta nueva religión, esta nueva doctrina espiritual y a mí me parece muy atractiva, muy interesante, muy útil, pues al mismo tiempo promete grandes bienes terrenales”.⁸ Las opiniones de los consejeros se dividen: uno dice que sería interesante admitirla, ya que en otras partes ha producido tan buenos frutos, como en el caso de Corea; pero la mayoría de ellos observan que no convenía admitirla porque ya tenían ellos su propia religión, la religión de sus antepasados y que sería muy peligroso admitir una extraña.⁹

Nótese que lo mismo sucedió en América. Incluso cuando ya los españoles se habían establecido militar y políticamente, los sacerdotes o los sabios aztecas, y algo parecido sucede con los incas, dicen lo mismo que en Japón siglos antes: “Nosotros y nuestros padres hemos estado practicando esta religión y ha sido muy beneficiosa para nosotros, ¿por qué tenemos que admitir ahora un Dios, una religión extranjera? Eso va a hacer que nuestros dioses se enojen y nos castiguen”.¹⁰ Como se ve la reacción fue la misma en ambas partes.

A pesar de la oposición de casi todos sus consejeros el Rey de Japón dijo: “ya que este consejero cree que puede ser útil practicarla, lo autorizamos a él para que funde un templo a Buda”. Se erigió el templo y allí practicaron la nue-

7. O.c. vol. II, p. 66: “This doctrine can create religious merit and retribution without measure and without bounds, and so lead on to a full appreciation of the highest wisdom. Imagine a man in satisfy all his wishes in proportion as he used them. Thus it is with the treasure of this wonderful doctrine. Every prayer is fulfilled and naught is wanting. Moreover, from distant India it has extended hither to the three Han, where there are none who do not receive it with reverence as it is preached to them”.

8. Ibid., ibid. : “Never from former days until now have we had the opportunity of listening to so wonderful a doctrine. We are unable, however, to decide of ourselves”. “Accordingly he inquired of his Ministers one after another...”

9. Ibid., p. 67: “If just at this time we were to worship in their stead foreign Deities, it may be feared that we should incur the wrath of our National Gods”.

10. Así fue la reacción pareja de los aztecas, mayas e incas.

va religión como experimento, según decía el Rey. Se hizo así, pero las crónicas relatan que, a los pocos años, hubo calamidades, epidemias y terremotos. Los que habían desaconsejado que se admitiese la nueva religión, se dirigieron al Rey, señalando que ello sucedía por haber permitido esta religión extranjera. Nuestros dioses muestran su desagrado.¹¹ Entonces el mismo Rey ordena quemar la estatua de Buda y el pequeño templo que se había construido en su honor.

Sin embargo, otra vez los Reyes de Corea envían mensajeros, y poco a poco se va connaturalizando la nueva religión hasta que ya es admitida definitivamente. A fines del siglo VI encontramos el budismo bien asentado en Japón.¹² En el año 604, el Príncipe Shotoku da el edicto famoso de admisión y de reverencia por los tres tesoros que significaban los pilares fundamentales del Budismo: Buda, su comunidad y su doctrina.¹³ Desde entonces, puede decirse que ya quedan establecidas las religiones del Shintoísmo y del Budismo, cada uno definido por sí, pero con influencias mutuas que inciden en el alma japonesa. Después de la primera reacción negativa del Shinto, vino la tolerancia y más aún la convivencia y complementariedad. La última Reina de las crónicas Nihongi cuando se sintió muy enferma, encargó oraciones, rezos y lectura de las escrituras tanto en los templos budistas como en los santuarios Shintos y, cuando muere, también ordenan honras fúnebres los Budistas y los Shintos.¹⁴

En América Latina sucede un fenómeno parecido, aunque con características

11. Ibid., Ibid.: "It was because thy servants advice on a former day was not approved that the people are dying thus of disease. If thou dost now retrace thy steps before matters have gone too far, joy will surely be the result!"

12. Ibid., p. 127: "11th month, 1st day. The Prince Imperial addressed all the high functionaries, saying: -"I have an image of the venerable Buddha. Which of you will receive this image and worship it reverently?". Now Kahakatsu, Hada no Miyakko, came forward and said: -"Thy servant will worship it". So he received the image of Buddha, and built for it the Temple of Hachi-woka. In this month, the Prince Imperial having asked permission on the Empress, made great shield and quivers. Moreover he painted banners".

13. Ibid., p. 129: "...Sincerely reverence the three treasures. The three treasures, viz. Buddha, the Law and the Priesthood, are the final refuge of the four generated beings, and are the supreme objects of faith in all countries. What man in what age can fail to reverence this law? Few men are utterly bad. They may be taught to follow it. But if they do not betake them to the three treasures, wherewithal shall their crookedness be made straight?"

14. Ibid. pp. 422-423: "5th month, 8th day. Daibu were sent as Envoys to the various shrines to

propias. El cristianismo se instala, pero varios elementos de las religiones indígenas son asimilados por él. Por ello puede decirse que el cristianismo toma un aspecto típico en América Latina, pues ciertas tradiciones o ritos indígenas fueron matizando los ritos cristianos.

Este fenómeno común nos permite formular una primera conclusión. Toda religión tiene una cierta trascendencia sobre las formas concretas con que se practica y sobre las culturas concretas en que se instala. Por un lado las moldea, pero por otro, recibe siempre ciertos modos de expresarse. La trascendencia de la religión sobre las culturas particulares, la trascendencia de lo religioso sobre todas las formas determinadas de religión, aparece claramente por esta comprobación.

El Budismo no desnaturalizó el alma japonesa, sino que asumió los aspectos positivos de la mentalidad, del espíritu japonés; los asumió, no los rechazó.

Por su parte el cristianismo asumió también no pocas expresiones indígenas de la vida y aún de la religiosidad, pues tenían su valor humano. Piénsese en las grandes celebraciones religiosas en las Misiones del Paraguay, en un ambiente popular típicamente guaraní. Es una ley de la inculturación de la religión en mundos distintos, cuando se respetan los valores humanos.

Hemos señalado algunas semejanzas de la inculturación del Budismo en Japón y del Cristianismo en América Latina. Ahora veamos las diferencias. Creo que son factores importantes para ser tenidos en cuenta.

En Japón no hubo inmigración masiva extranjera sino sólo en casos indivi-

pray for rain. 19th day. Offerings were distributed to the Gods of Heaven and Earth. 26th day. The Ministers and public functionaries began to make votive images of Buddha for the sake of the Empress's illness". 28th day. Daibu were sent as Envoys to visit the various shrines and pray for rain".

duales o de grupos muy reducidos. Tal es el hecho, por ejemplo, de una de las embajadas en el año 557, con la que llegó un equipo de varios monjes budistas, con sus arquitectos, que aportaban un nuevo estilo de religión, arte y vida.¹⁵ Pero no hubo una irrupción en gran escala ni Coreana, ni China, sino que sólo entró, por así decirlo, la “cultura” budista.

En América Latina se instala una fuerte inmigración extranjera con su religión y su cultura. Fue además un aporte racial muy distinto. En cambio en Japón todo fue recibido desde afuera ciertamente, aunque luego fue masivamente aceptada por los Japoneses.

En Japón, la cultura indígena era más definida que en Latinoamérica: había, sin duda alguna, diversas formas de chamanismo pero integradas ya en una tradición que daba cierta homogeneidad al conjunto de origen. Dentro de una estructura nacional, la religión de los dioses del cielo daba uniformidad de conjunto a la cultura, al pueblo, a la nación.¹⁶

América fue para los españoles un continente inmenso, pero además diversificado en razas y culturas desarrolladas independientemente unas de otras: Aztecas, Mayas, Incas, Guaraníes, contenían a su vez elementos recibidos de las culturas del Pacífico asiático.

15. “Winter, 11th month, 1st day. The King of the Land of Pèkché presented to the Emperor, through the returning Envoys Prince Ohowake and his companions, a number of volumes of religious books, with an ascetic, a meditative monk, a nun, a reciter of mantras, a maker of Buddhist images, and a temple architect, six persons in all. Eventually there was founded the Temple of Prince Ohowake of Naniha”. Las crónicas *Nihongi* dan cuenta de varias misiones de coreanos con imágenes, reliquias y escrituras budistas, integradas por sacerdotes, monjes, ascetas y artesanos, así como de grupos de japoneses que viajan a Corea para entrenarse en el Budismo. Una de dichas misiones se recuerda en las Crónicas, el año 588 (XXI, 13; p. 117).

16. Es muy interesante el fenómeno de reacción frente a una cultura venida de afuera que se produjo en Japón respecto del Budismo desde los comienzos de la Era Meiji. El rebrote de la primitiva cultura aborígen japonesa hizo que el Budismo fuera proscrito y suprimido al volver a considerarse el Shinto la religión oficial. Ver sobre el tema la obra de Yasumaru Yoshio, *Kamigami no Meiji ishin* (La restauración Meiji y los Dioses), 1979. Serikawa Hiromichi, *Watanabe kaikyoku* (Un estudio sobre Watanabe Kaikyoku), 1979. Citados en: *An Introduction Bibliography for Japanese Studies*, Vol. IV, part 2: Humanities 1978-79, The Japan Foundation, pp. 142 y 188.

La transformación del budismo en Japón, a nuestro parecer fue más profunda que la del cristianismo en América Latina. El budismo quedó matizado mucho más significativamente por el espíritu japonés, que el cristianismo por el de América precolombina. Ambos han recibido influencias, como hemos visto, pero la diferencia es digna de ser tenida en cuenta. El japonés nunca se convirtió al budismo, sino que convirtió el budismo al japonés.¹⁷ Creo que no podemos decir lo mismo del cristianismo en América Latina. Aquel era mucho más fácilmente amalgamable, hasta llegar al sincretismo¹⁸, el cristianismo no tanto.

¿Por qué? Porque el Budismo se presentaba como una religión, digamos humana, natural, como una “revelación” si se quiere, en que el elemento de autoridad divina está poco o nada acentuado. Se trataba de una inspiración o “iluminación” tenida por el fundador, que más bien se presentaba como el aporte de un hombre excepcional, pero sin referencia a una estricta revelación “divina”. El catolicismo está particularmente fundado en la palabra misma de Dios como algo definitivo, más allá de las falibles opiniones humanas. Se trata de una revelación en “sentido estricto” hecha por Dios mismo. Por lo mismo se encontraba con una imposibilidad de cambiar algunos elementos exclusivos.

Esto explica también otro aspecto típico de la relación Budismo-Shintoísmo. Ambos pudieron amalgamarse con relativa facilidad, a pesar de la incompatibilidad mutua. Como ayer dijo el Prof. Terada, es muy propio del espíritu japonés, para el cual no hay contradicción en la práctica de las dos religiones distintas, cual es el caso del Shinto y el Budismo.¹⁹

17. H. Nakamura por su parte ha sentado los numerosos aspectos de transformación del budismo en Japón, bajo los siguientes temas: “The acceptance of Phenomenalism”, “The tendency to emphasize a limited social nexus”, “Non-rationalistic tendencies”, “The problem of Shamanism”, O.c, pp. 345 y sigs.

18. Esta es la conclusión de Kiyomi Morioka en su ya citada obra *Religion in changing Japanese Society*: “In addition, the religious beliefs of the Japanese people are syncretic, that is, an individual can adhere to more than one religion without suffering any inner conflicts. Indeed, most of the Japanese people belong to at least two religious institutions, a Shinto shrine and a Buddhist temple”. (p.166)

19. Una comparación entre cristianismo y otras religiones (Shinto, Confucianismo, Budismo) se

El católico tiene más exigencia doctrinal en los puntos esenciales. Pero eso no quiere decir que otros modos de expresión de otras religiones no puedan ser asimilables siempre que no sean incompatibles con lo esencial de la revelación cristiana. Se trata de una afirmación de la propia identidad. Esto explica la forma distinta de insertarse el Catolicismo en América Latina y el Budismo en el Japón. Esta misma referencia del católico a una estricta revelación divina, explica la mayor homogeneidad del cristianismo en Latinoamérica aunque asimiló, en cada caso, muchos aspectos valiosos de las culturas indígenas.

Volvamos sobre un punto que a mí me parece también importante y que coincide con lo que ha dicho antes el Prof. Gardini. Nunca está exenta del interés de conquista ninguna nación, ningún grupo humano; puede haber interés espiritual, pero siempre hay también un cierto impulso de dominación. La historia política y aún religiosa de la humanidad nos lo demuestra con evidencia.

El descubrimiento y colonización de América Latina comenzó con un móvil idealista, pero pronto se juntaron las debilidades humanas: ambición de poder y de riqueza. Hubo siempre por parte de España, de los Reyes y en especial de los misioneros, un espíritu religioso y humanista, para mejorar la misma condición humana de los nativos, y fue ésta una acción permanente contra los excesos y la opresión cometidos por autoridades locales y, sobre todo, por los aventureros que venían a América sólo en busca de riquezas.

Hemos debido limitarnos a señalar tan sólo algunas coincidencias y diferencias entre el trasplante cultural del Budismo en Japón y del Cristianismo en América Latina. El tema merece una mayor profundización. Pero este panorama general puede servir de introducción. Es fácil comprobar que todo diálogo entre diversas culturas despierta situaciones y reacciones similares.

halla en "Kikan Nihon Shisoshi" (A Quarterly of the History of Japanese Thought) En la bibliografía citada en nota anterior.

Cada nuevo contacto entre una cultura establecida y otra que adviene desde afuera, aporta experiencias dignas de ser estudiadas para mejorar siempre más las relaciones entre los pueblos y los individuos. Toda cultura es un esfuerzo por acercarse al ideal de la humanidad. Una cultura determinada es el modo como un grupo humano quiere expresar su propia concepción del hombre y del universo. El diálogo intercultural exige un reconocimiento y aprecio mutuo de los auténticos valores humanos de cada cultura.

Las experiencias de la historia y en particular de la inculturación del Budismo en Japón y del Cristianismo en América Latina, nos han permitido conocer mejor cuáles deben ser las relaciones del diálogo entre las culturas.

Ahora bien, la base cultural propia de cada pueblo contiene siempre muchos valores positivos que deben ser respetados; otros en cambio, aparecen como propios de la naturaleza del hombre y por eso surge la necesidad de autorrevisión y cambio.

En nuestro caso aparecen claramente dos reacciones propias de todo contacto entre culturas que por cierto expresan la forma de la relación entre personas humanas.

1. La tendencia a la afirmación de la propia identidad frente a lo extraño que viene de afuera.
2. La necesidad experimentada por la nueva cultura de “adaptarse” a la preexistente respetando sus valores para poder dialogar con ella.
3. Toda invasión cultural masiva corre el riesgo de no respetar la anterior ley del diálogo intercultural.
4. En cambio el “encuentro respetuoso” no es invasión masiva sino comu-

nicación e intercambio de valores. En este caso se llega a una “síntesis humana” más rica, o a una convivencia que estimula el conocimiento respectivo de ambas partes.

En el caso de Japón y América es evidente que los estrechos lazos culturales que nos unen, permitirán un enriquecimiento mutuo.

Creo que cuanto hemos hecho en este Simposio es recibir las lecciones de la historia para que el diálogo entre las culturas de América Latina y del Japón sea lo más fluido, lo más intenso y lo más humano posible como contribución al diálogo entre todas las culturas del mundo.²⁰

20. Sobre las condiciones metafísicas para que el diálogo intercultural sea auténtico remitimos a nuestro estudio *¿Es posible el diálogo entre las culturas de Oriente y Occidente?*. Revista “Oriente-occidente”, Instituto Latinoamericano de Investigaciones Comparadas sobre Oriente y Occidente, IV, n. 1-2, Buenos Aires, 1983, pp.15-26.

PERSPECTIVAS DE LA EDUCACIÓN EN COREA (*)

SEMINARIO SOBRE RELACIONES CULTURALES ENTRE ARGENTINA Y COREA 19 - 23 AGOSTO 1985

I. PALABRAS INTRODUCTORIAS AL SEMINARIO POR EL RP DR. ISMAEL QUILES SJ(*)

En estas primeras palabras para iniciar la sesión inaugural del Seminario sobre las Relaciones entre la República de Corea y la República Argentina, no puedo menos que reflejar la imagen, todavía viva, de mi reciente visita al hermoso país del “amanecer tranquilo”.

Invitado por el Ministerio de Cultura e Información para visitar el país, el objetivo principal estaba centrado en un acercamiento lo más vivo posible al alma del pueblo coreano, el alma de Corea. Es decir, el espíritu que lo impulsaba a realizar un esfuerzo tan brillante que con razón se lo señala en la actualidad como un caso de desarrollo sorprendente hacia el ideal de vida nacional.

Voy a tratar de consignar mis impresiones más sobresalientes.

Como acerca de la educación en especial debo presentar en el Seminario una ponencia, voy a referirme brevemente a la imagen del pueblo coreano, tal como se la puede captar en la vida cotidiana y luego al impresionante esfuerzo realizado para dar un salto admirable en su desarrollo científico y tecnológico.

Siempre que llego a Seúl experimento una emoción muy significativa al

(*) *Oriente-Occidente*, a. VI, n. 1/2 , 1985

pasar frente a la Puerta del Sur, la más representativa reliquia subsistente de la Gran Muralla que rodeaba a la ciudad. Su estructura arquitectónica, típicamente coreana, representa un testimonio de la cultura, el arte, la historia y el espíritu de Corea. Con razón se la considera el “tesoro nacional número uno”. Nos ofrece una vivencia histórica nacional entre las construcciones de los rascacielos que presentan a Seúl como una ciudad moderna en exuberante dinamismo.

Me interesó siempre, ante todo, captar la imagen que presenta el hombre de la calle, como el mejor método de tomar el pulso de un país.

Seúl, con sus grandes avenidas es una ciudad nueva y populosa, cuyos habitantes dan la imagen evidente de un buen nivel de vida por su forma de vestir, su modo de trabajar, la intensa actividad de los comercios con sus numerosos clientes, el tráfico de automotores y los rascacielos cada vez mayores en número y en altura, que dan a la ciudad el perfil de una urbe avanzada de nuestro siglo.

Las características personales que uno descubre muy pronto en el trato con el hombre común, sea con altos funcionarios o con simples empleados o ciudadanos, son también pronto discernibles. En una primera descripción uno graba espontáneamente las imágenes de laboriosidad, cortesía, empeñosa, optimismo, respeto del orden jerárquico, orden social (en la nación, la empresa, la familia). Tal vez domina un permanente impulso de trabajo, con un profundo y acendrado nacionalismo en busca de la grandeza y dignidad nacional.

Estas características del pueblo nos explican sin duda el fenómeno psicosocial más sobresaliente que Corea nos ofrece: el concentrado esfuerzo colectivo por el desarrollo de la nación que se muestra en el milagro coreano, el gran salto en el progreso científico y tecnológico cumplido en apenas tres lustros, que han puesto a Corea entre las naciones más prósperas del mundo.

Lo que más me sorprendió fue comprobar los numerosos “institutos de desarrollo”, que han organizado y que trabajan activamente en todos los órdenes de la vida nacional. Al parecer, la palabra de orden en Corea es “desarrollo”, “development”, la que más he escuchado en mis conversaciones en todos los niveles de las organizaciones e instituciones que he podido visitar.

Oportunamente nos referiremos a varios de los institutos dedicados a ciertas áreas de desarrollo. Ahora vamos a presentar uno que nos muestra el desarrollo mismo en general como tema de su preocupación. Se trata del *Korea development Institute (KDI)* que, como su nombre lo indica, enfoca el desarrollo de conjunto.

El KDI fue fundado en 1971 con el fin de dar apoyo científico a las necesidades de desarrollo en las diversas áreas indispensables para un Estado. Atiende no sólo los problemas propuestos colaborando en la planificación de los proyectos y asesorando en la ejecución de los mismos. Pero la base principal de su estructura es la investigación misma de los aspectos técnicos, así como de los proyectos concretos de desarrollo.

Como base de la investigación posee una biblioteca (1985) con cincuenta mil monografías, 950 revistas, 200 informes especiales provenientes de institutos de investigación.

Tiene el depósito del World Banks Publications y un centro de computación con 19 terminales, para atender las instituciones del país y recibir las informaciones correspondientes. KDI tiene un definido carácter interdisciplinar.

Está integrado con unos 50 investigadores y, además de las monografías teóricas y del asesoramiento práctico a los proyectos que se someten a su estudio, edita dos revistas especializadas: *The Korean Development Review* y *KDI*

Quarterly Economic Outlook. Ambas publicaciones cuatrimestrales, tienen ante todo a la vista el problema del desarrollo económico, social y tecnológico que son los ejes principales del impulso de modernización de la R. de Corea.

El KDI no es más que uno de tantos institutos que directamente tienden al problema del desarrollo. Lo hemos presentado a título de ejemplo.

Oportunamente nos ocuparemos de otros institutos de desarrollo, pero no queremos dejar de citar algunos.

La impresión muy clara es que un impulso interior anima las estructuras del Estado dedicándose grandes recursos sin escatimar fondos y esfuerzos. Todo ello animado de un evidente espíritu nacional que se percibe flotando en el ambiente de todo el país.

Por eso nuestro Instituto de Investigaciones Comparadas sobre las Culturas de Oriente y Occidente ha tenido particular interés en realizar este Seminario sobre las Relaciones entre Argentina y Corea.

Mirado desde esta lejanía del Sur del mundo que es Argentina, Corea se vislumbra allá muy lejos, en las antípodas, con una extensión minúscula que parece perderse en el mapa. Sin embargo, cuando uno experimenta allí mismo la exuberante actividad en todos los órdenes, no puede menos de tener conciencia de que se halla ante una gran nación, ante uno de los pueblos más activos y de mayor impulso, no sólo en la tecnología, sino también en la amplia cultura humanista. El estudio de la experiencia de la república de Corea nos presenta un modelo de desarrollo integral y, sobre todo, de un espíritu nacional lleno de vitalidad y generosidad de ánimo. Basta recorrer los temas del programa interdisciplinar del Seminario para convencerse de ello.

Efectivamente, en ellos podemos apreciar cómo la República de Corea, en su historia y en su presente, ha cultivado todas las facetas del espíritu humano hasta culminar en su brillante nivel actual: filosofía, religión, educación, relaciones internacionales, arte, ciencia y técnica, misión histórica de su situación geopolítica, relaciones bilaterales con Argentina. La resultante es una Corea plena de dinamismo, inserta en el progreso acelerado de la humanidad, y solidaria para la búsqueda de soluciones a los problemas del momento histórico en paz y comprensión mutua de todos los pueblos.

II. PERSPECTIVAS DE LA EDUCACIÓN EN COREA

Aunque no podía menos de impactarme en la República de Corea el desarrollo científico, tecnológico, industrial y comercial, debo reconocer que lo más llamativo para mí fue el esfuerzo realizado por mantener vigente una organización educacional efectiva en alto grado. Desde el jardín de infantes hasta los institutos de investigación de máximo nivel, se descubre una trama de instituciones que dinamiza el país y alcanza a toda la población. Tal vez sea este aspecto uno de los más dignos de estudiarse en el fenómeno actual del desarrollo coreano, pues la educación es la que prepara a los ciudadanos responsables, los técnicos avanzados y los dirigentes que alimentan la cultura nacional, sus tradiciones y sus iniciativas.

Mi primera visita a Corea, en 1976 la dediqué, casi exclusivamente, a visitar las escuelas, colegios, universidades y centros de investigación. Recibí ya entonces la profunda impresión que acabo de reflejar. Después de ocho años la pude confirmar todavía más a fondo.

Esbozo histórico

Antes de referirme a la educación voy a recoger algunos datos sobre la antigua cultura coreana.¹

Existen testimonios de la vida humana en la península desde la era Paleolítica, hace unos 30.000 años. Pero ya en la Neolítica, alrededor de 3.000 antes de Cristo, se encuentran restos de una elaborada cerámica en la cultura conocida como Cholmun. Se llega a un desarrollo cultural mayor en la Era de Bronce, un milenio antes de Cristo, cultura denominada Mumum. En ésta, más evolucionada, aparece una determinada influencia de China. Sobre todo en la cuarta centuria antes de la Era Cristiana, muy avanzada la Edad de Bronce, se nota mayor incidencia de rasgos culturales del Celeste Imperio.

La organización que históricamente surgió de las diversas tribus en el siglo primero antes de Cristo, tiene un antecedente mitológico en el nombre de T'angun, descendiente de Dioses, que había fundado la capital P'yongyang, poniendo a su reino el nombre de "Choson" que significa "país de la calma matutina", y había reinado durante mil años.

Transcribimos una página de la "Antigua narración" (Ancien Records) sobre T'angun. Es de notar especialmente, que en esta narración aparece ya la fórmula "la humanidad es digna de grandes beneficios", que posteriormente inspiraría la educación coreana.

1. Sobre la historia de Corea hemos tenido presente, y recomendamos a los lectores de habla española, *Historia de Corea*, escrita por el Dr. Tae Hyun Yoon, Ed. Supeino Munjuawon, Seul, Corea, 1984. En lo que se refiere a la cultura nos ha sido útil, en particular, la obra de Wanne, J. Joe, *Traditional Korea. A Cultural History*, Chung'Ang University Press, Seoul, 1972. A ella nos referimos con frecuencia sobre los temas culturales. También hemos consultado otros tratados de historia en inglés. Citamos los más importantes: *The History of Korea*, Sohn Pow-key -Kim Ch. -Hong Y., Korean National Commission for UNESCO, Seoul, Korea, 1982; *The History of Korea* por Han Woo-Keun, Translated by Lee Kyun-shik, ed. Grafton K. Mintz, The Eul-yoo Publishing Company, Seoul, Korea, 1970; *A New History of Korea*, por Ki-baik Lee, Trans. E.W. Wagner y E.J. Shultz, Ilchokak Publishers, Seoul, Korea, 1984.

“En Wei-shu [el libro de Wei] se ha escrito: “Hace dos mil años [la fecha tradicional es 2333 antes de C.] T’angun, por otro nombre llamado Wanggŏn, escogió *Asadal*. [...] en la provincia de Paekju [...] como su residencia real y fundó una nación llamándola *Chosun* [el país del amanecer tranquilo] en la misma época de Kao” (el legendario emperador chino Yao)”.

“En el Libro Antiguo (Old Book) se ha escrito: “En tiempo antiguo Hwan-in (Rey celestial, Chesŏk o Sakrodevedra) tuvo un hijo llamado Hwan-ung. El joven quiso descender del cielo para vivir en el mundo humano. Su padre, después de examinar las tres grandes montañas, escogió T’aeback-san (la montaña de Myohyang en el Norte de Corea) como lugar apropiado para su celestial hijo para llevar la felicidad a los seres humanos [...] y le encomendó guiar su pueblo”.

La narración sigue contando la leyenda, según la cual una osa pidió ser convertida en mujer y el dios Hwan-in se lo concedió. Con ella se casó Hwan-ung y el hijo de ambos fue llamado T’angun, Wanggŏn (Rey del árbol de sándalo).

El “Libro Antiguo” continúa: “En el año cincuenta del reino T’angu-Kao (el Emperador legendario chino Yao...)... T’angun fue a Pyongyang (ahora Sŏgyŏng), y estableció allí su residencia real y otorgó el nombre de Chosun a su reino”.²

Como es sabido en el siglo primero a.C., se constituyeron sobre la base de diversas tribus, tres reinos, Koguryo, Paekche y Silla³, que lucharon entre sí

2. Las citas están tomadas de las crónicas escritas por el monje budista Ilyon en el siglo XIII. Recoge “antiguas crónicas” bajo el título *Samguk Yusa* (Leyenda de los Tres Reinos). El primer libro citado en esta pág. “Wei-shu” no se ha conservado. La obra de Ilyon está traducida al inglés por Ha Tae-hung y Grafton K. Mintz, 1972, con el título de *Samguk Yusa. Legends and History of the three kingdoms of Ancient Korea*, Cfr. Pp. 32, 33 y 76.

3. Silla 57 a.C. –668. Koguryo 37 a.C. –668; Paekche 57 a.C. –668; Silla unificado 668-935.

por la primacía. Se cita una escuela instituida hacia el 372 por el rey Sosereín de Koguryo. Pero sólo en el año 682 después que la dinastía Silla unificó toda la nación (668-935), nos consta de una organización oficial para educar a los jóvenes. Fue una especie de Escuela nacional, inspirada en los principios: lealtad, piedad filial, confianza, valor, justicia, cuya codificación se expresó con el nombre de *Kukhak*.

En realidad, este código reflejaba la cultura ya connatural en que había cristalizado la tradición espiritual coreana, por asimilación de las influencias del confucianismo y del budismo con las creencias ancestrales nativas.⁴

El confucianismo entró en Corea desde China, junto con su cultura en el siglo 1° de la era Cristiana. El budismo, a su vez, lo hizo en el siglo cuarto, pero pronto arraigó profundamente. Las tres religiones, confucianismo, budismo y las tendencias shamanistas siguieron signando la cultura coreana hasta nuestros días.

El budismo adquiere preponderancia desde la dinastía Silla unificada, la mantiene durante la de Koryo (935), declina al final dejando su lugar al confucianismo. La dinastía Yi (1392), gobernó al país durante siete siglos, manteniendo la primacía del confucianismo en desmedro del budismo, identificando en cierta manera el sentido nacional con aquél.

Otro hecho trascendental para la cultura y educación de Corea es la entrada del cristianismo llevado desde China por laicos coreanos en 1784. Desde entonces fueron cuatro las grandes corrientes espirituales que animaron la vida de Corea, social, política y cultural. La religión primitiva denominada Ch'ondogyo, el confucianismo, el budismo y el cristianismo.

4. Ver más referencias en *Education in Modern Korea*, Ministry of Education, Republic of Korea, Seoul, 1982, pp.16-17.

En 1910 Corea fue anexada a Japón, y así permaneció hasta el final de la Segunda Guerra Mundial, en 1945. Recobró entonces la independencia, pero el territorio quedó dividido por el paralelo 38° en Corea del Norte, con un régimen comunista, y Corea del Sur, con sistema democrático, denominada República de Corea.

De ésta nos ocupamos en el presente esbozo sobre la educación y la cultura. Pasemos primero al panorama educacional.

La situación actual de la educación en la República de Corea.

a) Documentos fundamentales.

Como hemos dicho, terminada la Segunda Guerra Mundial Corea recobró su autonomía. En 1948 la República de Corea declaró oficialmente su independencia.

Las normas legales que dirigen la educación son las siguientes:

1. *La Constitución Nacional* (1948), cuyo artículo 27 proclama el derecho de todos los ciudadanos a la educación.

2. *La Ley de Educación* (1949). Los grandes principios de la ley son, ante todo, el espíritu nacional y humano, siguiendo la tradición del ideal *Hong Ik In Kan* (servicio a la humanidad), por el cual se garantiza el derecho de cada individuo a la capacitación, para una vida independiente como ciudadano responsable en una nación democrática (artículo 1).

El principio de “descentralización” conductiva es característico en el sistema coreano. Esto ha hecho posible la creación y dirección de institutos educativos nacionales, provinciales, locales y privados (art. 7°), con reconocimiento de los títulos: “todos los graduados de las escuelas de la misma categoría, sean

nacionales públicas o privadas, se considerarán igualmente calificados”(equally qualified).

Es de notar que más de una vez las autoridades responsables de la educación, me han repetido que la primera experiencia fue la centralización de toda la educación en el gobierno nacional. Pero pronto comprobaron las mayores ventajas de la descentralización para un mayor impulso y eficaz desarrollo.

3. *La Carta Nacional de la Educación* (art. 168). Esta respondió a un deseo de reafirmar, explicitar e impulsar los grandes principios espirituales orientadores de toda la vida nacional. Proclama la educación y el espíritu solidario de todos, según las tradiciones propias nacionales. En particular, se tiene en cuenta no perder la propia identidad, frente a las influencias occidentales.

Consideramos de importancia conocer su texto completo pues nos revela el espíritu de la educación coreana.

CARTA MAGNA DE LA EDUCACIÓN NACIONAL

“Nosotros hemos nacido en esta tierra, encargados de una misión histórica de regenerar la Nación. Este es nuestro tiempo para establecer una actitud interior autoconsciente y contribuir a la prosperidad de la humanidad, revitalizando el espíritu ilustre de nuestros antepasados. Nosotros establecemos por medio de esta declaración, el curso apropiado a seguir y a determinarlo, como el fin de la educación.

Con mentes sinceras y cuerpos fuertes, mejorándonos a nosotros mismos con el estudio y las artes, desarrollando la facultad innata en cada uno de nosotros y sobrepasando todas las dificultades para el rápido progreso de la Nación, nosotros cultivaremos nuestro poder creativo y nuestro espíritu de

avanzada. Daremos la máxima consideración al bien y al orden público, pondremos el valor en la eficiencia y en la calidad y, heredando la tradición de la mutua asistencia enraizada en el amor y en el respeto y en la fidelidad, procuraremos un espíritu de cooperación equitativa y estimulante. Teniendo en cuenta que la Nación se desarrolla a través de actividades creativas y cooperativas y que la prosperidad nacional es el fondo para el crecimiento individual, nosotros haremos lo más que podamos para cumplir la responsabilidad y la obligación relativa a nuestra libertad y derechos, y para animar la buena voluntad del pueblo, para participar y servir en la construcción de la Nación.

El amor al país y a los conciudadanos, junto con una firme fe en la democracia como respuesta al comunismo, es el camino de nuestra supervivencia y la base para realizar los ideales del mundo libre. Mirando adelante hacia el futuro, cuando tengamos a nuestra honrosa patria unificada para el bienestar permanente de la posteridad, nosotros, como un pueblo trabajador, con confianza y orgullo, nos obligamos a hacer una nueva historia con el esfuerzo incansable y la sabiduría colectiva de toda la Nación”. (dic. 1968).

Es fácil reconocer que esta Carta Magna o declaración de los ideales de la educación nacional, muestra cuatro características del espíritu que animan hoy al pueblo coreano.

Primero, la autoconciencia de su posición en la historia y de la herencia recibida de sus antepasados.

Segundo, el impulso para superar todas las dificultades que se opongan al rápido progreso de la nación.

Tercero, basar su esfuerzo en el amor, en el respeto y en la confianza mutua.

Cuarto, la fe en la democracia, en la buena voluntad para cooperar en la construcción de la nación.

Este es el espíritu que podríamos llamar subyacente en todo el proceso de la educación en la actual República de Corea.

b) Ciclo educativo

El *ciclo educativo* abarca, después del período preescolar, seis años de escuela *primaria* obligatoria; cuatro de escuela *media*; otros tantos de *escuela media superior (high school)* y la educación *universitaria*. En Corea tienen el sistema de *college* después de la educación media superior, paralelo al de las universidades norteamericanas.

Veamos ahora algunas cifras sobre el desarrollo.

c) Instituciones educativas.

En 1945 existían 2.834 escuelas primarias con 1.400.000 alumnos.

En 1947, 6.408 escuelas primarias con 6.000.000 de alumnos.

La relación entre la enseñanza pública y privada es la siguiente:

escuelas primarias públicas 90%;
escuelas primarias privadas el 10%;
escuelas media y superior públicas el 50 %;
escuelas media y superior privadas el 50 %.

En lo que se refiere a las universidades, son públicas el 25 % y privadas el resto, es decir, un 75 %.⁵

Estas cifras muestran características notables. Por una parte, la escuela pri-

5. Ver datos más particulares en la obra citada *Education in Modern Korea*, pags. 20 y 31-38.

maria es prácticamente oficial, es decir, pública, sea de la nación, de la provincia o de la ciudad. La escuela primaria privada es una ínfima minoría. Ello se debe a que resulta totalmente gratuita y además se entregan gratis los libros de texto a los alumnos; a lo cual se debe agregar que mantiene un excelente nivel de enseñanza.

En cambio, en el nivel secundario, aparece ya un equilibrio entre las escuelas públicas y privadas. Pero sobre todo, llama la atención el hecho de que, cuando se trata del nivel universitario, constituyen franca mayoría las universidades privadas: un 75 %.

Hay que tener en cuenta que la educación universitaria es muy costosa y, por tanto, al estudiante universitario le resulta económicamente gravoso realizar sus estudios en una universidad privada.

A propósito de las universidades, sin duda que en prestigio compiten todas: públicas y privadas. Hay una tradición universitaria arraigada en Corea. Casi todas las universidades tienen su “ciudad universitaria” (*campus*), con amplias instalaciones académicas, extensos campos de deporte y seria competencia a nivel científico. Reitero que me han impresionado las construcciones monumentales de varias de las universidades privadas que he visitado. Es natural que la Universidad Nacional de Seúl es la que posee el “campus” más amplio, numerosos pabellones y una tradición académica de primera categoría.

d) El perfeccionamiento de los docentes.

La preparación de los profesores (título de “docente” en los diversos grados) es, como era de prever, una de las funciones más importantes del sistema.

Esta se puede adquirir y perfeccionar en Institutos del Profesorado de los diversos niveles, desde el jardín de infantes a la universidad, ya sea dentro de

las universidades o “colleges” como en instituciones independientes. Para enseñar en cualquier nivel se necesita la autorización correspondiente acreditada por el título académico de “docente”. Se calculaba en 1982 que egresaban alrededor de 40.000 docentes anuales.

El perfeccionamiento (*in-service training*) ofrece la capacitación tanto administrativa como docente, y aún espiritual e ideológica nacional. En 1982 se calculaba en 27 los institutos que ofrecían el entrenamiento. Hay un curso intensivo que dura 240 horas y otro más breve de 60.

Como dato ilustrativo se calcula en 109.479 los docentes que en 1982 estaban realizando su curso de perfeccionamiento o ampliación. Recuerdo haber visitado uno de estos institutos donde los profesores viven como internos, dedicando el tiempo completo al estudio intensivo de su especialidad, en un amplio edificio que reúne todas las comodidades requeridas para el trabajo específico de los cursos.⁶

e) Educación no formal

La educación no formal o cuasi formal está, de hecho, ampliamente atendida. Una ley sobre ella permite a todos los ciudadanos adquirir nuevos conocimientos y capacidades para el saber y para la vida práctica.⁷

Entre las varias instituciones sobresale una que tiene, podemos decir, un carácter original.

La organización *Saemaul Undong* (Movimiento de la nueva comunidad: Sae = nueva; maul = comunidad) se puso en marcha en 1970 con el objeto principal de mejorar las condiciones de vida de las poblaciones rurales. El lema era “vivamos mejor” y ello, tanto desde el punto de vista material como espiritual. Se trataba de que el hombre de la aldea llevase una vida digna del

6. O.c. p. 56-59

7. O.c. p. 44-49

ser humano. Pero el movimiento se extendió de tal manera que ha llegado a comprender 33.000 pueblos. El método consiste en estimular la acción comunitaria, de manera que los mismos ciudadanos tomen, por su cuenta, el desarrollo de la propia aldea.

Primero, se atendía más a la parte material, para satisfacer necesidades urgentes de infraestructura. Así por ejemplo, se le concedía a cada población una notable cantidad de cemento, a fin de que la utilizase para realizar las mejoras reales y que creía más urgentes. Lo esencial era estimular, en cada pueblo, un grupo que se integrase y realizase su propio desarrollo.

Por este medio, con la cooperación de la Organización Saemaul y el trabajo propio de cada pueblo, se instalaron mejoras como caminos, aguas corrientes, electricidad y teléfonos, escuelas, fábricas, etc., elevando el nivel urbano agrícola e industrial de las poblaciones de la campaña.

Cada vez más la iniciativa ha arraigado y actúa como “desde abajo” es decir, como por iniciativa e impulso de la misma comunidad, que elige sus propios líderes. El lema tiene en cuenta tanto al individuo como a la sociedad, a la comunidad misma: “yo voy a vivir mejor”, “nosotros vamos a vivir mejor”.

Pero Saemaul no sólo atiende las mejoras materiales de la vida, sino que realiza una intensa campaña de formación espiritual de mayor sentido social y nacional. Recoge el tradicional principio “kukhak”, para inculcarlo sobre toda la juventud: lealtad, piedad filial, confianza, verdad, justicia, con relación especial a la familia, la sociedad y la nación.

He visitado en el interior un gran centro de formación, donde se reúnen los jóvenes para cursos intensivos de esta formación espiritual.

Se trata de una experiencia en el campo de la educación no formal, que ha logrado excelentes resultados en los tres quinquenios de actividad con la consigna “vivamos mejor”, para estimular el desarrollo cultural y patriótico.⁸

Hemos trazado apenas un esbozo sobre la educación actual en Corea. Por supuesto, es incompleto y simplificado. La educación constituye uno de los aspectos más importantes de la vida nacional y por lo mismo es una realidad sumamente compleja y densa. Remitimos a la bibliografía final para quienes quieran acercarse algo más a la realidad. Ahora debemos mirar hacia el futuro. ¿Qué perspectivas tiene la educación en este país que parece centrado en la super organización tecnológica?

En todas sus actividades y en todas sus organizaciones se repite una palabra mágica, según ya hemos dicho: “desarrollo”. En todos los niveles de la vida nacional e internacional, para Corea es una necesidad la de crecer y por eso desarrollarse. Por lo mismo no es extraño que esta actitud se aplique conscientemente a la educación que es la garantía del futuro.

Por cierto que el primer instituto que visitamos en Seul fue el dedicado al desarrollo de la educación: *Korean Educational Development Institute (KEDI)*.

El KEDI fue planificado en 1970, cuando Corea estaba iniciando su gran salto. El proyecto fue aprobado en junio de 1972 y en agosto del mismo año inicia sus actividades: animar, orientar y planificar la educación en todo el país. Se trataba de ir estableciendo un nuevo orden educativo que satisficiera las necesidades de la sociedad coreana en una situación siempre cambiante.

8. Ver *Saemaul Undong* (Its socio-economic impact on Human Betterment) by Chun, Kyung Hwan, Chancellor. The Headquarters of S.U., Seoul, 1984. Nuestra exposición refleja la impresión recogida en una visita a la sede en agosto de 1985.

El KEDI es un organismo independiente y autónomo, aunque apoyado por el Estado con todos los fondos necesarios para cumplir su finalidad:

1. Ante todo llevar a cabo una investigación sistemática y una acción impulsora del desarrollo educacional determinando los fines, los contenidos y la metodología de la educación.
2. Una función principal del organismo es el asesoramiento al gobierno en la formulación de las políticas educativas y del desarrollo a largo plazo.
3. Además, tiene el encargo de producir programas educativos por radio y televisión, aprovechando al máximo los medios necesarios de comunicación para la educación.
4. Asimismo asume la publicación y difusión de los resultados de las investigaciones realizadas sobre la educación.
5. Debe promover también el intercambio cultural de experiencias e innovaciones educativas.

En la visita al Instituto pude comprobar que está cumpliendo el ambicioso programa con sus diversos puntos, con una serie de investigaciones sobre los fundamentos de la educación y de la política educativa, ya realizadas y publicadas, y con una permanente actividad de apoyo a la educación nacional.

En primer lugar, con el análisis de los métodos de instrucción y por el desarrollo de los planes de estudio para los niveles primario y secundario. La preparación de textos de enseñanza, guías para los docentes en la escuela primaria y media y manuales para los programas de perfeccionamiento de los docentes, es una de sus importantes incumbencias.

Amplio trabajo desarrolla el departamento de Medios Audiovisuales, que dispone de un estudio de radio y TV con los adelantos tecnológicos más modernos. Produce material para la educación audiovisual, cassettes con programas educativos para TV y radio, que están a disposición de todas las instituciones.

Mantienen un centro de Informática Educativa para investigadores y docentes, a fin de que todos puedan tener a mano los últimos avances pedagógicos. Cursos por correspondencia o por radio para aquellos jóvenes o adultos que, impedidos por el trabajo diario, no pueden seguir regularmente las clases de la educación media.

El KEDI es una realidad cuya eficiencia no puede menos de sentirse en todo el sistema educacional básico para el pueblo, es decir, el primario y secundario. Pero, sobre todo, es una especie de vigía que preve las necesidades educativas del país para el año 2000.

Abandonamos el edificio situado en la pintoresca ladera de una montaña, verdaderamente impresionados por el esfuerzo y material allí acumulado, mirando con optimismo el futuro de la educación en Corea.

Pero todavía se acentúa más este optimismo frente al futuro cuando uno va recorriendo otros institutos especializados, todos los cuales tienen la consigna del desarrollo, particularmente en cuanto se refiere a la ciencia y a la tecnología. Podemos decir que Corea tiene organizada la investigación científica y tecnológica en dos grandes frentes que trabajan mancomunadamente, es decir, las universidades y los institutos específicos de investigación fuera de ellas.

Hemos hablado ya en otra oportunidad del Instituto del Desarrollo de Corea, que cumple una función de colaboración, cooperación y asesoramiento en alto nivel para la ciencia y la tecnología y directamente para la industria. Tiene su equipo de investigadores y sus propias publicaciones entre las que figura la “Revista de Corea para el Desarrollo” iniciada en 1977, que ya lleva publicados 7 volúmenes, y otra publicación cuatrimestral, especialmente dedicada a la economía, desde 1982.

Otro Instituto que visitamos fue el de “Ciencia y Tecnología Avanzadas” (*Korean Advanced Institute of Science and Technology – KAIST*). El Instituto es muy parecido al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET), pero en una escala más reducida. Se divide en dos grandes secciones:

Una que desarrolla proyectos concretos de investigación en diversas ciencias y tecnologías (visitamos la de química, genética y semi-conductores). Actualmente dichos proyectos en un 70 % son encargados por el gobierno y en un 30 % por la industria privada. Como puede apreciarse, es muy amplio el margen de la investigación aplicada.

Otra gran sección de este Instituto es como una universidad o escuela de graduados. Aquí se admiten a los aspirantes a los grados de “Master” y “Doctor” en alguna especialidad. Me informan que actualmente hay 1.300 aspirantes al “Master” y 600 al Doctorado.

Como muestra de la mirada hacia el futuro debemos referirnos a la “*Ciudad de la Ciencia*”. Como su nombre lo indica es una ciudad en la cual se dará cabida al estudio e investigación de todas las ciencias, a fin de que se cumpla el ideal del método interdisciplinario que el avance científico exige cada vez con más urgencia.

Estamos ante una gran construcción del mundo científico del futuro, algo que parece ciencia ficción, pero que apunta a ser realidad. Este superproyecto fue planeado en 1973; se iniciaron las primeras construcciones en 1978 y, como muestra de la eficiencia del sistema, actualmente ya se hallan contruidos 14 Institutos de investigación, de los 40 que se planean para el futuro.

El proyecto final abarcará un área de 29 Km², de los cuales el 40 % será destinado a la investigación; el 8 % a vivienda y el 52 % a zonas verdes. Alber-

gará 4.000 investigadores profesores y unos 17.000 estudiantes, calculándose que, en total, se instalarán unas veinte mil familias. Toda una ciudad coordinando sus esfuerzos en la investigación científica básica y aplicada.

Hemos visitado algunos de los Institutos ya construidos con la tecnología más actualizada. Como en realidad será una ciudad que necesitará toda clase de servicios, se han de tener también en cuenta a los institutos educativos de todos los órdenes para atender las 20.000 familias, desde el jardín de infantes hasta la más elevada investigación científica. Se proyecta completar la ambiciosa ciudad de la ciencia para el año 2000.

Como es de prever, una de las especialidades que tendrá mayor prioridad sería la de informática y telecomunicaciones.

La cultura tradicional

Parecía que hipnotizados por la palabra mágica del “desarrollo” y las avanzadas realizaciones técnicas alcanzadas por Corea en los últimos 15 años, hubiéramos olvidado las profundas raíces humanistas que florecieron en expresiones culturales en toda la península a través de su historia. Encontramos una intensa historia cultural, en todas las manifestaciones del espíritu humano, literarias, artísticas, religiosas, filosóficas, sociales...

Por supuesto que todo el sistema educativo está enfocado hacia el estudio y la vivencia de la historia cultural de la nación. Especialmente en las universidades, tanto las oficiales como las privadas, las carreras humanistas ocupan su debido lugar. Pero además se han organizado numerosas instituciones de investigación especializadas en la historia de la cultura coreana y en su revitalización y progreso permanente.

Como un ejemplo del interés por las ciencias humanas y, en particular por

el estudio de los temas de mayor trascendencia para el hombre, comencemos por consignar el dato interesante de que en la República de Corea existe una *Sociedad Coreana de Filosofía*, que mantiene una vida fecunda. Testimonio de ello es la revista que edita con las contribuciones de sus miembros. Es natural que esté escrita en el medio normal de expresión de los pensadores coreanos a fin de poder comunicarse con mayor precisión y riqueza de matices. Esto es comprensible, aunque nos prive de un acceso directo al actual pensamiento filosófico coreano, que sería de tanto interés para el diálogo intercultural.

Por el índice, publicado en inglés, podemos ver que los filósofos coreanos cubren áreas de interés desde los temas tradicionales hasta los más modernos, cual es el de la filosofía analítica. Transcribimos, para información de los lectores, la denominación de la revista: “Estudios del pensamiento Oriental”.

Entre los centros de la investigación humanista que no dependen de las universidades, sino que están directamente sustentados por el gobierno, citemos el *Korean Institute for Research in Human Science*”, que tiene expresa aplicación a los temas de la educación y a los problemas de la juventud.

Pero merece una muy particular atención, por ser el más significativo y autorizado de los centros de investigación de la cultura de Corea, *The Academy of Korean Studies* (Academia de Estudios Coreanos), que es como un centro de excelencia para la investigación de la herencia espiritual de Corea. He tenido el privilegio de visitarlo, conducido por su Director, el Dr. Lew Seung-Kook. Por ello vamos a describirlo con alguna detención.

Al llegar al predio en que se halla instalada la Academia, impresiona ver el complejo de varios edificios ubicados en un paraje tranquilo sobre la ladera de la montaña que se abre a un panorama de valles con vegetación llena de vida. Estaba ya planeada a principios de 1977, se inauguró a mediados de 1978 y en estos siete años de actividades ha realizado una labor de crecimiento interno y

de producción de trabajos de investigación que no pueden menos de despertar nuestro interés.

Su objetivo principal es la investigación y evaluación de la herencia cultural de Corea, a fin de concretar una ética básica nacional, para la realización de los grandes ideales de la Nación bajo la inspiración de los principios democráticos. Se aspira a delinear la base del desarrollo de una nueva cultura nacional, fundada en la tradición y en la ubicación de Corea en el concierto internacional del mundo moderno.

La estrategia para obtener estos objetivos finales puede expresarse en tres palabras: investigación, docencia y publicaciones.

a) Investigación

Tal vez sea ésta la actividad central y el nervio motor de todo el dinamismo.

La investigación está principalmente dirigida al descubrimiento cada vez más profundo de la realidad cultural-histórica de Corea. Los proyectos son por demás ambiciosos. Me informan que entre 1978 y 1984 se realizaron 525 proyectos con la colaboración de 1544 investigadores.

Tiene un ambicioso plan quinquenal de investigación (1983-1987) que vale la pena transcribir:

- 1) Una compilación de estudios sobre la cultura coreana: historia, filosofía y religión; música y arte; idioma y literatura.
- 2) Una compilación de estudios de la historia social de Corea: historia, arte, sociología y antropología; ciencia política y economía.
- 3) Una compilación de estudios de las fuentes de la historia de Corea:

muchas disciplinas coordinadas todas por la oficina de adquisición de material de investigación.

Intervienen en la investigación en sus respectivas especialidades departamentos de filosofía y religión, de historia, de lengua y literatura, de arte, de sociología y antropología, de ciencia política y economía, de ética cívica, de educación.

Nos interesa particularmente el plan de trabajo del Departamento de filosofía y religión y por eso transcribimos sus tres proyectos:

1. Una compilación de la historia de la cultura de Corea: filosofía y religión, trabajo encomendado a cinco investigadores.
2. Los orígenes y el desarrollo de la filosofía del pueblo de Corea: Confucianismo, budismo y taoísmo. Intervienen tres investigadores.
3. Un estudio de las religiones en la actualidad con respecto a la armonía nacional: confucianismo, budismo, religiones populares y cristianismo. Intervienen cuatro investigadores. Además de estos proyectos principales el departamento de filosofía y religión administra otras investigaciones.

Como se ve es un denso trabajo el que le espera a este departamento durante el quinquenio establecido.

b) La docencia

Desde 1980 posee su edificio propio una escuela de post-grado (graduate School) con el fin de preparar para los lugares académicos máximos es decir, el M.A. y el Ph.D. en humanidades y Ciencias sociales. Un amplio y cómodo edificio que puede albergar a 140 aspirantes.

Es natural que la biblioteca haya concentrado especial interés. Es uno de

los centros mejor dotados de fuentes de investigación. Tiene también su edificio propio con una cantidad de más de 200.000 volúmenes, entre los cuales más de la mitad son “libros antiguos” de gran valor, entre los que se incluye la Biblioteca Real de la dinastía Choson. La sección de microfilms contiene ya más de un millón de libros.

c) Las publicaciones

Cuando veo la lista de publicaciones realizadas en pocos años, desde 1979 en adelante, puedo evaluar la intensidad del esfuerzo realizado. Cuenta en total 159 títulos, algunos de dos volúmenes, en los que se incluyen temas de investigación histórica y social, reproducción de textos antiguos, etc.

Uno termina la visita a la Academia un poco abrumado, no sólo por la inmensa perspectiva cultural de la historia de Corea que se abre ante nosotros, sino por el esfuerzo de trabajo empleado con la mayor exigencia de rigor científico en tan pocos años. La atmósfera de serenidad y tranquilidad que rodea todo el ambiente es altamente propicia para la concentración en la investigación intensiva.

Reflexión final

Nuestro trabajo sobre las perspectivas de la educación y de la investigación científica y su correspondiente desarrollo tecnológico en Corea debería ser completado con el gran aporte que prestan las universidades por su docencia, por sus institutos de investigación y por sus bibliotecas. Pero resultaría excesivo para el tiempo de que disponemos acá. Por consiguiente pueden adivinarlo por lo ya expuesto sobre la educación en general y los institutos de desarrollo.

Sin duda estamos ante una nación que puede mirar a su futuro educativo, científico y tecnológico, con plena confianza en sí misma y en sus posibilida-

des de inserción en el horizonte internacional, tanto a mediano como a largo plazo. Según el antiguo lema coreano del reino de Choson: “Para el bien de la humanidad”.

MÉTODO DE INCULTURACIÓN EVANGÉLICA DE SAN FRANCISCO JAVIER (*)

I. EL SENTIDO DEL IV CENTENARIO

Como adhesión a las celebraciones del acontecimiento trascendental de la llegada de los jesuitas al actual territorio argentino, cuyo IV centenario se está cumpliendo, las Facultades de Filosofía y Teología de la Universidad del Salvador en el área San Miguel han organizado un Congreso Internacional de Teología. Con ello subrayan el sentido fundamental de aquel hecho histórico y de la acción de los jesuitas en América, ya que ellos vinieron para colaborar en la difusión y mayor esplendor del mensaje espiritual del cristianismo. Pero, sabemos muy bien que la predicación del cristianismo por los jesuitas en América fue, al mismo tiempo, un mensaje profundamente humano, un mensaje del respeto al hombre y a sus valores, un mensaje que se encarnó en las culturas existentes dándoles una elevación sobrenatural y, por lo mismo, subrayando todavía con mayor claridad sus valores auténticos naturales.

El *Instituto Latinoamericano de Investigaciones Comparadas sobre Oriente y Occidente*, ofrece, como adhesión a este IV Centenario y a su celebración teológica, un estudio de los “Métodos de Inculturación Evangélica de los Jesuitas en Asia, durante los siglos XVI al XVIII”. Con ello aparece de manifiesto un hecho histórico lógico, dado el espíritu propio de los jesuitas, que era el mismo en Asia que en América, pero no por eso menos brillante, es decir, *la coincidencia de los métodos de inculturación evangélica de los jesuitas en Asia y en América*.

(*) *Oriente-Occidente*, a. VII, n. 1/2, 1986

La historia nos muestra el paralelismo de la acción misionera cultural de los miembros de la Compañía de Jesús en ambos continentes. Por eso estas Jornadas-Seminario resultan una hermenéutica del espíritu y de la acción de los jesuitas, que supo hermanar el mensaje sobrenatural con el respeto a los valores culturales de los pueblos a los que lo comunicaba.

Basta recordar los nombres de aquellos héroes cuya brillante actividad cultural fue el mejor sello de su evangelización: Ricci, en China; De Nobili, en India; Valignano, en Japón; Desideri, en el Tibet, con una pléyade de misioneros precedidos por Francisco Javier.

Sólo queremos señalar un hecho que muestra cómo los misioneros jesuitas respetaron las leyes onto-antropológicas que dirigen todo el diálogo humano, tanto entre las personas como entre las culturas.

Nos referimos a una actitud coincidente en Asia y en América, en relación con el respeto al idioma del grupo humano que se evangeliza. Entre los valores más respetables de un pueblo y los tesoros más apreciados de una cultura, se hallan los idiomas en que ésta ha quedado expresada y plasmada. Sabemos que en la India, De Nobili, en China, Ricci, en Tibet, Desideri, llegaron a ser clásicos, como sabios respetados en su literatura. El mismo procedimiento encontramos entre los jesuitas de América, especialmente en el área del territorio argentino, donde nos dejaron una serie brillante de trabajos que revalorizaron y conservaron los tesoros lingüísticos del quéchua, guaraní, mocoví, araucano... y otros idiomas de tribus menos desarrolladas.

De esta manera los jesuitas en Asia y en América nos dejaron un ejemplo de lo que debe ser el diálogo intercultural, que ellos trataban de cumplir en sus métodos de inculcación evangélica.

II. MÉTODO DE INCULTURACIÓN EVANGÉLICA DE SAN FRANCISCO JAVIER

“Con Francisco Javier se inicia la compenetración del Lejano Oriente, con el espíritu europeo. La historia de la Iglesia en Asia en los dos siglos después de Javier, es la historia del desarrollo y destrucción de su obra”.¹ Con estas palabras señala el historiador F. A. Plattner la influencia trascendental que ejerció el Apóstol de las Indias en el glorioso proceso del encuentro del Cristianismo con las culturas de Asia.

En el testimonio de Plattner aparecen claras dos grandes contribuciones de aquel insigne Apóstol: puso las bases del mutuo descubrimiento entre Asia y Europa y organizó la empresa de la inculturación del Evangelio en las apartadas e ignotas regiones del Oriente..

Francisco Javier nació en 1506 de una noble familia del antiguo reino de Navarra.² Fue a estudiar a París, y en el colegio de Santa Bárbara, donde se alojaba, conoció a Ignacio de Loyola. Este pronto adivinó las dotes extraordinarias del joven estudiante y lo atrajo a su ideal de una Orden religiosa, dedicada incondicionalmente al servicio de la Iglesia y del Sumo Pontífice. El 15 de agosto de 1534 Javier hizo los votos en Montmartre con Ignacio y sus compañeros, dejando así constituida la Compañía de Jesús. A pedido del rey de Portugal, Don Juan III, que deseaba enviar miembros de la nueva Orden Jesui-

1. Plattner, F.A. *Jesuiten zur See*, AtlantisVerlag, Zurich. Trad. esp. *Jesuitas en el mar*. El camino al Asia. Contribución a la historia de sus descubrimientos. Edit. Poblet, 1952, págs. 23-24.

2. La biografía monumental de Javier escrita por Georg Schurhammer SJ es ya una obra clásica e imprescindible: *Franz Xaver Sein Leben und seine Zeit*, Herder, Friburg-Basel-Wien. Dos tomos, I, II/1. Las fuentes más directas de información son las cartas que Javier escribió desde Asia y que están reeditadas en Monumenta Histórica S.J., *Epistolae S. F. Xaverii, Aliaque eius scripta*. Dos tomos. Preparados por G. Schurhammer, y J. Wicki S.J., Roma 1944. Deben citarse asimismo los otros dos volúmenes titulados *Monumenta Xaveriana*, que contienen *Epistolae aliaque scripta* y en el primero se incluye la *Vida de San Francisco Xavier* escrita por el P. Alejandro Valignano, Editados en Madrid, vol.I, 1899-1900. Vol. II, 1912.

ta a las Indias, tocó a Javier partir para el Oriente. El 7 de abril de 1541, día en que cumplía los 36 años, se embarcó Javier en Lisboa, y, después de más de un año de travesía, llega a Goa el 6 de mayo de 1542. Sólo 10 años pasó en Asia, pues murió en la isla de San-Chong frente a la costa de China el 3 de diciembre de 1552, sin poder realizar su gran objetivo final en Asia, que era evangelizar el continente de aquel país. Pero dejó marcado el camino.

Dividiremos nuestra exposición en dos partes: 1) método de inculturación del Evangelio adoptado por San Francisco Javier, 2) apreciación filosófico-teológica.

1. Método de inculturación de Javier

Inculturación es un término nuevo con el que se desea expresar la inserción de una cultura en otra. Tratándose del Evangelio, significa la comunicación del mismo a una cultura determinada.

El Evangelio, por ser un llamado universal a la salvación especial por Cristo, no es, propiamente hablando, una de tantas culturas, sino que las trasciende todas, pues a todas les puede dar la inspiración y concepción cristiana, sin anular los rasgos específicos del modo de ser de cada pueblo. Sin embargo, usamos el término *inculturación evangélica* por comparación de la relación entre dos culturas cuando se encuentran y dialogan mutuamente.³

Cuando Javier desembarcó en Goa halló ya un buen número de convertidos al cristianismo. Albuquerque había ocupado Goa en 1510 y la había transformado en la capital de las colonias portuguesas de Asia, al mismo tiempo que en un emporio comercial. Con los portugueses llegaron los misioneros que iniciaron la evangelización.

El deseo de los reyes de Portugal era explícitamente el de la divulgación de

3. Ver nuestro estudio: *¿Es posible el diálogo entre las culturas de Oriente y Occidente?*, Rev. "Oriente-Occidente", Año IV, Nro. 1/2, 1983, pp. 15-26.

la fe cristiana en las nuevas tierras que descubrían y ocupaban.

Javier llegó a Goa con plenos poderes para reorganizar y planificar la actividad evangélica en todos los lugares que visitaba. Por cierto que trató de obtener toda información posible acerca del continente asiático que tenía ante sí, y de ir formándose un plan estratégico de evangelización que se acercaba al ideal ambicioso de ganar para Cristo todas las almas de ese continente.

Por cierto que inmediatamente se lanzó a la acción, visitando las poblaciones para afirmar en la fe a los bautizados y anunciarla a los infieles. Javier vino abrasado en un celo apostólico que no hallaba nunca tregua. Las conversiones eran masivas. Javier tenía un fervor personal, un celo por la salvación de las almas y una capacidad persuasiva arrolladora. A veces llegaba a tener los brazos cansados de tanto bautizar. “Es tanta la multitud de los que se convierten a la fe de Christo en esta tierra donde ando, que muchas veces me acaesce tener cansados los brazos de baptizar, y no poder hablar de tantas vezes dezir el Credo y mandamientos en su lengua dellos, y las otras oraciones, con una amonestación que sé en su lengua, en la cual les declaro qué quiere dezir christiano, y qué cosa es paraíso, y qué cosa infierno, diziéndoles quáles son los que van a una parte y quáles a otra. Sobre todas las oraciones les digo muchas vezes el Credo y mandamientos: ay día que baptizo todo un lugar, y en esta costa donde ando ay XXX lugares cristianos”.⁴

La carta en que esto escribe está fechada en Cochín el 15 de enero de 1544. Era la primera larga misiva que escribía Javier desde la India. Va dirigida a sus hermanos de Roma, despertando en todos gran entusiasmo. En ella describe Javier largamente cómo va enseñando la doctrina, atendiendo a los fieles y bautizando a los numerosos convertidos. Nos explica su método de enseñanza

4. *Epistolae S. Francisci Xaverii Aliaque eius Scripta*. Nova ed. Ediderunt G. Schurhammer S.J. et J. Wicki S.J., T.1 (1535-1548). Romae, Monumenta Historica S.J., 1944, p.168. Esta fue la primera gran carta escrita por Javier describiendo su modo de evangelización en la India. Está dirigida a los Jesuitas de Roma. Causó gran sensación primero en Portugal, luego en Roma y corrió pronto por toda Europa. Los editores señalan “aviditas qua epistola undique petebatur, legebatur, devorabatur”.Ibid. p. 153.

que podríamos denominar intensivo, repetitivo y activo o devocional. La piedad y la oración eran un elemento importante del método javeriano. Terminaba siempre con la oración, para hacer viva la doctrina de la fe. Por supuesto enseguida comprobó que debía aprender la lengua nativa, pues él, con su latín y su lengua “más bizcaína”, no podía comunicarse. “Y como ellos no me entendiesen, ni yo a ellos, por ser su lengua natural malavar y la mía bizcaína, ayunté los que entre ellos eran más sabidores, y busqué personas que entendiesen nuestra lengua y la suya dellos. Y después de avernos ayuntado muchos días con grande trabajo, sacamos las oraciones, começando por el modo de sanctiguar, confessando las tres personas ser un solo Dios; después el Credo; mandamientos, Pater Noster, Ave María, Salve Regina y la confesión general de latín en malavar. Después de aver sacado en su lengua y saberlas de coro, iba por todo el lugar con una campana en la mano, ayuntando todos los muchachos y hombres que podía, y después de averlos ayuntado, los enseñava cada día dos veces; y en espacio de un mes enseñava las oraciones, dando tal orden; que los muchachos a sus padres y madres, y a todos los de casa y vezinos, enseñassen lo que en la escuela deprendían”.⁵

Los artículos del Credo y los mandamientos los hace repetir seguidos de una oración:

“Acabado el Credo y mandamientos digo el Pater noster y Ave María, y así como voy diziendo, así ellos me van respondiendo. Dizimos XII Pater nuestros y XII Ave Marías a la honra de los XII artículos de la fee, y acabados estos dezimos otros X Pater nuestros con X Ave Marías a la honra de los X mandamientos, guardando esta orden que se sigue: Primeramente dezimos el primer artículo de la fee; y acabado de lo dezir, digo en su lengua dellos, y ellos conmigo: Jesú Christo, hijo de Dios, dadnos gracia para firmemente creer sin dubitation alguna el primer artículo de la fee; y para que nos dé esta grazia dezimos un Pater noster. Y acabado el Pater noster, dezimos todos juntos:

5. Ibid. p. 162

Sancta María, Madre de Jesú Christo, alcançadnos gracia de vuestro hijo Jesú Christo para firmemente y sin dubitation alguna creer el primer artículo de la fee; y para que nos alcance esta gracia le dezimos el Ave María. Esta misma órdem llevamos en todos los otros XI artículos”.⁶

Javier nos describe aquí con precisión el método de evangelización que él creó y aplicó en la India. Con impulso incansable recorrió todo el sur, toda la costa de Malavar hasta el cabo de Comorin, y cruzó hasta Malaca, las islas Célibes, las Molucas, siempre con los mismos resultados. Así escribía desde Malaca el 22 de junio de 1549: “llegamos a esta ciudad de Malaca mis dos compañeros y tres japones y yo, el último día de mayo del año 1549”.⁷

Pero Javier recibía noticias de las regiones más apartadas de Asia, sobre todo de Japón y China. El mismo dice que estaba pensando mucho tiempo el proyecto de Japón; pero por todas las noticias que recibía creía que Dios le llamaba.

“Mucho tiempo estuve, después de tener información de Japón, si iría o no allá, para determinarme; y después que Dios nuestro Señor quiso darme a sentir, dentro en mi alma, ser él servido que fuera a Japón, para en aquellas partes servirlo, paréceme que, si lo dejara de hacer, fuera peor de lo que son los infieles de Japón. Mucho trabajó el enemigo para impedirme esta ida; no sé lo que recela de que vayamos nosotros a Japón”.⁸

Tanto por los muchos mercaderes, como por los tres compañeros japoneses bautizados en Goa y muy bien formados, pues habían hecho los ejercicios

6. Ibid. p. 163-164.

7. *El Padre Maestro Francisco Javier en el Japón*. Editada por Minoru Izawa, Sociedad Latino-Americana, Tokyo, sf. p. 88. Esta carta la escribe en su viaje hacia Japón y en ella describe a los japoneses según las informaciones que había recibido; muestra su método evangélico de espíritu abierto hacia los infieles que va a catequizar. Todo lo cual confirma en las siguientes cartas desde Japón.

8. Ibid. p. 90.

espirituales todos “con mucho recogimiento”, Javier había recogido la información de que en Japón “hay grande disposición para acrecentarse en nuestra Santa Fe por ser la gente muy avisada y discreta, allegada a razón y deseosa de saber”.⁹

A Japón llegó el 15 de agosto del mismo año, según carta del 5 de noviembre, y desembarcó en Kagoshima, tierra de uno de los japoneses acompañantes. He aquí la primera impresión de Japón, un momento histórico de gran interés. “De Japón por la experiencia que de la tierra tenemos, os hago saber lo que de ella tenemos alcanzado; primeramente, la gente que hasta agora tenemos conversado, es la mejor que hasta agora está descubierta, y me parece que entre gente infiel no se hallará otra que gane a los japoneses”.¹⁰

En Kagoshima pasó un año, de modo que adquirió noticias del Japón, su estado social, y, sobre todo, la naturaleza de su gente. En ese año Javier se dedicó a estudiar el japonés y hacer traducir la doctrina cristiana a esa lengua, para lo cual le sirvieron los cristianos japoneses, especialmente el más respetable de ellos, Paulo. Se convierte la familia de éste y otras muchas, pero no tantas como Javier deseaba.¹¹ Por eso pasa a la capital Meaco (Kyoto); pero al comprobar que el rey no tenía mayor autoridad con los señores locales, Javier se dirigió, siguiendo las informaciones recibidas, a Yamaguchi. Aquí se presentó al “Duque” como Embajador, entregando cartas “del Gobernador y del Obispo, con un presente” del que “halagó mucho este duque”.¹² Nótese cómo Javier adoptó el método que más podía impresionar al Señor de Yamaguchi. El Duque le ofreció muchos dones, pero ellos sólo le pidieron licencia para predicar el Evangelio. Esta les fue concedida y comenzaron con gran fruto su misión. Javier confirma que “en esta ciudad de Amanguche, en espacio de dos meses, después de pasadas muchas preguntas se bautizaron quinientas personas, poco

9. Ibid. p. 89.

10. Ibid. p. 106.

11. Ibid. p. 166.

12. Ibid. p. 167.

más o menos, y cada día se bautizan, por la gracia de Dios. Muchos nos descubren los engaños de los bonzos y de sus sectas; y si no fuera por ello no estuviéramos al cabo de las idolatrías de Japón. Grande en extremo es el amor que nos tienen los que se hacen cristianos, y creed que son cristianos de verdad”.¹³

Pero en Japón descubre Javier la inmensa importancia cultural de China, ya que los japoneses tenían en gran respeto las enseñanzas llegadas de aquel reino, y pronto concibió el atrevido plan de entrar en el continente. Dejó al frente de las cristiandades en Japón otros misioneros y emprendió el largo y azaroso viaje de regreso a Goa, para atender allí los asuntos locales y planificar su magna expedición a China. Sobre las ventajas y dificultades de la empresa había recogido toda clase de noticias que va reflejando en sus cartas. Especialmente le atraían sus costumbres ciudadanas y la autoridad de sus sabios”.¹⁴ En Goa se embarcó otra vez hacia el Este del continente, pero después de un azaroso viaje murió antes de poder poner pie en China.

En sólo diez años había recorrido Javier la costa del Sur y Suroeste de la India, el Sudeste asiático hasta el Japón y regresando a Goa para volver a embarcarse otra vez en el viaje hacia China que sólo pudo contemplar con sus ojos, aunque casi tocándola con la mano.

13. Ibid. p. 173.

14. He aquí una de las descripciones que nos hace Javier, en la que muestra su comprensión y aprecio de la cultura china, en carta desde Cochin, el 29 de enero de 1552, cuando ya está soñando en su pronto viaje a China: “La China es una tierra muy grandísima, pacífica y gobernada con grandes leyes, hay un solo rey, y en grande manera obedescido. Es riquísimo reino y abundantísimo de todos los mantenimientos; no hay sino una pequeña travesía de China a Japón. Estos chinas son muy ingeniosos y dados a estudios, principalmente a las leyes humanas sobre la gobernación de la república; son muy deseosos de saber. Es gente blanca, sin barba, los ojos muy pequeños; es gente liberal, sobre todo muy pacífica; no hay guerra entre ellos. Si acá en la India no hubiere algunos impedimentos que me estorben la partida este año de 52, espero de ir a la China por el grande servicio de Dios nuestro que se puede seguir, así en la China como en Japón; porque sabiendo los japones que la ley de Dios reciben los chinas, han de perder más presto la fe que tienen en sus sectas”. *El Padre Maestre Francisco Xavier*, ed.c., p. 198.

2. Apreciación filosófico-teológica

Pero toda esta arrebatada actividad de viajes que ahora nos parece imposible en tan breve espacio de tiempo y la actividad personal incansable que desplegaba, no era sino el aspecto externo de su método de inculcación evangélica, y del espíritu que interiormente lo animaba en el que se destacaba el auténtico Javier Apóstol de Cristo. Para nosotros desde el punto de vista filosófico-teológico hay, entre otros, tres caracteres que suponen para entonces un avance y una concepción de la evangelización, es decir, de la apreciación de lo que eran las religiones idolátricas y de los infieles, un avance decimos ejemplar tanto desde el punto de vista humano como teológico.

a) En primer lugar el respeto a la cultura, es decir, a aquellos rasgos culturales no religiosos, y aún los mismos sentimientos religiosos que no impiden en sí un desvío de la religión como tal.

Javier llegó a Goa con la mentalidad apostólica propia de su tiempo, en que se exageraba la negatividad diabólica, de todos los actos religiosos y aun la cultura de los infieles.

Por eso, no es extraño que encontremos en él algunas expresiones de condenación de los ritos paganos como diabólicos, como una especie de simple práctica idolátrica. Ello incidió en Javier, particularmente en la India. En Goa lo mismo que en el sur del continente, sobre todo tierra adentro, Javier encontró un hinduismo muy primitivo y precario, con mezclas de hechiceros y de prácticas ridículas de culto.¹⁵ De ahí que él haya fustigado a los brahmanes con frases muy duras para los oídos ecuménicos actuales.

En una carta del 5 de enero de 1544, lamentando las idolatrías, se alegra de

15. "Todos los gentiles de estas partes saben muy pocas letras". *Epistolae S. Francisci Xaverii...* Ed.c., p. 171.

que los muchachos destruyan los ídolos deshonrándolos “porque toman los niños los ídolos y los hacen tan menudos como cenizas”.¹⁶ De ahí el rechazo que sentía hacia los brahmanes, como “la gente más perversa del mundo”.¹⁷ Pero evidentemente se refiere a brahmanes sin formación ni cultura. En cambio habla con gran respeto de un Brahman “que avía estudiado en unos estudios nombrados”, con el cual mantuvo larga conversación, y quien le dijo: “muy bien los mandamientos cada uno de ellos con una declaración”.¹⁸

b) Otro aspecto del respeto a una cultura nativa es el uso del idioma vernáculo. Javier, desde los primeros contactos en Asia trató de aprender la lengua de cada lugar –cosa muy recomendada por San Ignacio– para establecer una comunicación directa. Ante todo hacía traducir a cada idioma las oraciones, el Credo y los mandamientos. Los aprendía de memoria y como tenía el método de repetirlos él mismo y hacerlos repetir a los catecúmenos hasta la saciedad, llegaba a retenerlos él mismo con facilidad, familiarizándose con el texto.

Es cierto que su interés primario en el uso del idioma nativo era la evangelización, pero tenía conciencia de la satisfacción que daba a sus oyentes hablándoles en su propia lengua.

Así en cada lugar dejaba ya el texto preciso, con algún cristiano responsable para continuar la recitación.

Compuso el *Catecismo* en Tamil, Malavar y Malayo; una *Introducción* para los catequistas y una *Declaración del Credo*. El mismo cuidado tuvo en Japón y aún, en previsión, para China.

En la carta de Cochín del 29 de enero de 1552, (después de volver a ponderar a los chinos como “muy ingeniosos y dados a estudios”, describe el hecho de que los japoneses usan las mismas letras que los chinos, aunque “no

16. Ibid., p. 165.

17. Ibid., pp. 170-173.

18. Ibid., p. 173.

se entienden cuando hablan porque son muy diversas las lenguas”), nos informa Javier que ya tiene preparada su predicación en chino, como ya lo había hecho con el japonés: “Hicimos en lengua de Japón un libro que trataba de la creación del mundo y de todos los misterios de la vida de Cristo; y después este mismo libro escribimos en letra de la China, para cuando a la China fuere, para darme a entender hasta saber habla china”.¹⁹

c) No es de menor importancia el hecho de que Javier fue el primero que dio a conocer en forma vívida y objetiva, no sólo la India, sino también y muy detenidamente el Japón, a la Europa del siglo XVI. Ya hemos citado al principio la frase de Plattner: “Con Francisco Javier se inicia la compenetración del Extremo Oriente con el espíritu europeo”. En realidad, gracias a sus cartas, tenemos una imagen realista de la sociedad japonesa de su tiempo, no sólo en el aspecto social y político, sus costumbres y su manera de ser, sino también acerca de sus inquietudes sobre los problemas del hombre y la religión. Sabemos cómo estaba organizado el budismo y otros muchos aspectos de la mentalidad japonesa. La información es particularmente valiosa, como contribución a la historia social-cultural-religiosa del Japón del s. XVI, dado que proviene de un observador inteligente y comprensivo. El mismo Minoru Izawa lo reconoce y lo subraya: “Con la fecha de 5 de noviembre de 1549 escribe Xavier desde Kagoshima varias cartas a distintas personas de la India y de Europa, en las cuales les informa las cualidades de la gente japonesa que él observó en dos meses y medio de convivir con ella. Nos admiramos de la agudeza con que fijó la mirada en su objeto de evangelización, y las imágenes puestas de relieve por él tienen sumo interés y valor por ser obtenidas por mano de una persona de la primera categoría de inteligencia de Europa de la época, como lo era Xavier.”²⁰

19. El P. Maestre Francisco Xavier, ed.c. p. 200.

20. Ibid., pp.32-33. El aporte de los misioneros jesuitas al conocimiento de la historia de los pueblos de Asia en los siglos XVI-XVIII lo hemos señalado en otra parte como una contribución científica muy significativa. Ver nuestro: *Aporte de los misioneros Jesuitas a la historia de las culturas de Asia*. “Prólogo” a la traducción castellana de la obra de Mateo Ricci: *Costumbres y religiones*

d) La experiencia de Javier se cumplió a mediados del s. XVI. Fue el primer contacto de los jesuitas con el Oriente. El mundo europeo y aún la teología católica habían estado cerrados sobre sí mismos sin haber tenido la ocasión y el impacto del choque con las religiones del Oriente sino en forma vaga, acentuando sus aspectos negativos de idolatría, infidelidad, cultos degradados, etc. Hizo falta medio siglo de experiencia para llegar a una actitud de inculturación que tuviera también en cuenta los valores positivos, como lo hicieron Ricci, Valignano, Desideri, De Nobili, en forma brillante.

Pero Javier, no sólo fue el primero en roturar el terreno, sino que ya echó las bases de una futura mayor comprensión, por el respeto que las almas merecen, aun en el modo de transmitirles el mensaje de Cristo.

Porque si la ley fundamental de toda inculturación evangélica es la del amor y respeto al interlocutor no cristiano, puede decirse que Javier fue el modelo de amor a cada persona en sí misma, desde el virrey hasta el más humilde. Y este amor unido a su humildad y sencillez personal fue el secreto de su triunfo arrollador.

Para terminar o mejor “coronar” este bosquejo sobre la experiencia de la inculturación evangélica en Asia, cumplida por el P. Maestro Javier, veamos cómo cumplió con sobreabundancia la primera y fundamental condición de toda inculturación humana, y, más todavía, de la religión: es el *Respeto-Amor a la otra persona*.

Ahora bien, que en esta primera y primerísima condición de la evangelización fue sobresaliente el apostolado de Javier, lo muestran sus cartas y los tes-

de China, ediciones Universidad del Salvador y Diego de Torres, Bs.As., 1985. Ver también los dos importantes estudios de John Correia-Alfonso, S.J., *Jesuit Letters and Indian History*, Oxford University Press, Bombay, London, New York, Second Edition, 1969; *Letters from the Mughal Court* (The First Jesuit Mission to Akbar), ed. Heras Institute of Indian History and Culture, by Gujarat Sahitya Prakash, Bombay, 1980.

timonios de sus contemporáneos. Estos nos describen una figura apostólica tan humana, que arrastraba por su simpatía personal. El insuperable biógrafo Georg Schurhammer S.J. ha recogido numerosos y emocionantes testimonios. Extraigo algunos como muestras:

“A su profundo espíritu de fe y su ardiente celo para salvar las almas se agregaba”, dice Schurhammer, “como el medio principal (*Hauptmittel*) su trato personal (*sein persönlicher Verkehr*)”²¹, que respiraba una calidez y simpatía sin igual. Schurhammer cita palabras de testigos presenciales: “Sobre todo esto, tenía tan grande manera de conversar con los hombres y sacarlos de sus pecados, que, al parecer, Dios no comunicó este don en tan alto grado a ningún hombre”. Otros testigos dicen: “todo lo hacía con mucha alegría” ... “Siempre muy alegre y placentero, con la sonrisa en la boca” ... “porque siempre andaba con un rostro muy alegre...y de esta manera conversaba a todos, así malos como buenos”. Cita Schurhammer estas palabras de Valignano: “Trataba con ellos con tanta familiaridad, como si fuera entre soldados un soldado, y un mercader entre mercaderes”. Recoge otra cita de Antonio Quadros: “Tuvo verdaderamente aquello de San Pablo: “*Omnia omnibus factus sum*” con los marineros marinero, y con todos uno”.²²

Estos, entre otros muchos testimonios recogidos por Schurhammer a través de su magna obra, muestran la delicadeza de alma que encerraba aquel ardoroso apóstol, derrochando, por así decirlo, el más fino amor a las personas al presentarles la palabra de Cristo. Norma esencial de todo método de inculturación evangélica.

21. O.c., T.II/1 p. 220.

22. Ibid., pp. 220-221.

PERSONALIDAD E IMPERSONALIDAD (**) SEGÚN KEIJI NISHITANI (*)

Sin duda que uno de los puntos cruciales de tensión entre las filosofías de Oriente y Occidente, es el acento predominante en Occidente sobre la idea de “Persona”, que inspira la antropología filosófica occidental. A la inversa de Oriente donde las nociones de persona o sujeto individual son preferentemente consideradas sin una realidad propiamente tal y disueltas en una concepción impersonal.

Por parte de Oriente aparece cada vez más necesario que se precise y revise la idea de persona que presupone en sus análisis del hombre. Igual tarea corresponde a Occidente. Gran parte de las confusiones en el diálogo filosófico entre Oriente y Occidente provienen de ambos y necesitan revisar sus propias concepciones de personalidad e impersonalidad. Llegaríamos a una antropología filosófica enriquecida con lo que de positivo pueden aportar ambos interlocutores.¹

Uno de los estudios más profundos sobre el tema, dentro de un amplio horizonte metafísico que abarca las interpretaciones de Oriente y Occidente, se debe al filósofo budista japonés Keiji Nishitani. Nos lo ha condensado en sus vigorosos y densos análisis del tema, a propósito del planteo de la relación entre *la Religión y la Nada*.²

(*) *Oriente-Occidente*, a.VIII, n. 1/2, 1987

(**) Según la obra *Religion and Nothingness*, translated with an Introduction by Jan Van Bragt, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, California, 1982, USA, (362 pp.)

1. Ver, por ejemplo, H. Dumoulin, *Encuentro con el Budismo*, Herder, Barcelona, 1982, p. 165 y sigtes., donde por ambas partes Oriente y Occidente hacen esfuerzos de aproximación. Cuanto a la filosofía occidental nota: “La concepción simplista de persona resulta antropomórfica en su aplicación a Dios”, p. 168

2. Keiji Nishitani, *Religion and Nothingness*, University of California Press, Berkeley, 1982, p. 305.

Consideramos de sumo interés analizar detenidamente el pensamiento de Nishitani, por el valor que posee en sí mismo y porque nos interesa directamente para los estudios que estamos realizando a fin de clarificar o interpretar el tema central del diálogo entre Oriente y Occidente: Personalidad e impersonalidad en el hombre y *Dios*.³

La subjetividad individual y la religión

Por de pronto, señala el hecho de nuestra experiencia de conciencia individual, de la conciencia de la propia individualidad en la cual el individuo humano se enfrenta consigo mismo.

Cuando el hombre, sobrepasando todos sus problemas particulares de la vida ordinaria, necesita llegar hasta la fuente elemental de la vida surge la pregunta por el sentido de sí mismo: ¿Para qué existo yo mismo?, adonde la vida misma parece tan inútil que la religión viene a ser algo que necesitamos —una muerte para la vida humana.

Esto nos muestra primero, que “la religión es en todo tiempo asunto individual de cada individuo”⁴.

Ante la falta de apoyo en mí mismo, prosigue Nishitani, siento la “nada” que soy por mí (porque no soy la base de mi ser) y surge la conciencia de falta (pecado) y la necesidad de salvación respecto de dicha “falta”. Aquí Nishitani adopta la interpretación de Kierkegaard, al ver en esta falta, un mal moral-metafísico, un “pecado”; y coincide con el cristianismo en cuanto éste habla de la conciencia del pecado original. La aceptación de esta realidad de precariedad, “cuando el sí se hace actualización de pecado, vista como la Gran Realidad”, es decir cuando el pecado es auto apropiado, entonces la desesperación

3. Ibid. p. 2

4. Ibidem

de sí aparece consiguientemente, (esto es, la pérdida de toda esperanza de la posibilidad de escape (del pecado) y la conciencia de que el sí mismo es como nada y sin poder alguno) necesita ser visto como una nada y se hace un medio capaz de recibir el amor redentor de Dios”.⁵

Como este modo de ser (este medio ambiente o lugar o campo de situación o actitud del sí mismo (“self”) es lo que hace abrir al amor de Dios, Nishitani lo llama “punto de contacto” (Anknüpfungspunkt) del sí (self) con Dios: la religión.⁶

Hablando de la religión aparece normalmente la idea del dios *personal* y del individuo humano como persona. El tema interesa por igual a la filosofía y a la religión.

Tal vez el pasaje en que Nishitani formula con mayor precisión su pensamiento sobre la personalidad e impersonalidad en función de su punto de vista, esto es, la Nada, es en el cap. II, sobre el que vamos a detenernos, pero advirtiéndole que sólo se puede llegar a su comprensión en el contexto de toda la obra.

El hombre como persona

Ante todo afirma, con todo énfasis, el supremo valor ontológico de la categoría de “persona”, aplicada tanto al hombre como a Dios. En lo cual asume el concepto cristiano de “persona”, tal como la teología y filosofía tradicional occidental lo han venido aceptando, como evidente por sí mismo: “The idea of man as person is without doubt the highest conception of man yet to appear.

5. Ibid. p. 25, 26, 27.

6. Sobre la abundantísima bibliografía sobre la teoría budista e hindú del “no-yo” “no-person” (anatman) citemos: A. C. Mukerju, *The Nature of the Self*, 2ed., Indian Press, Allahabad, 1938; M. T. Murti, *The central Philosophy of Buddhism*, Allen and Unwin, London, 1960; J. Pérez-Renon, *Self and non self in Early Buddhism*, Mouton Publ., The Hague, 1980; nuestra obra *Filosofía Budista*, Troquel, Bs.As., 2ed. 1973, págs. 73 y sgs. [2º ed. Depalma, Bs. As., 1997].

The same may be said of the idea of God as person”.⁷

Esta afirmación tan definida es de gran importancia en un filósofo budista, sobre todo, tratándose del Zen. Es bien conocida la doctrina budista del “no-yo” (*anātman*), que es como su dogma central. La idea del individuo, de persona (atman, el sí individual, o purusa, sujeto individual, persona) es simplemente “ilusión” para casi todas las escuelas del budismo, como también del hinduismo. Puede decirse que es la primera y la mayor “ilusión mental” (*avidyā*) del hombre y aún el origen de todos sus errores. A pesar de ello Nishitani no duda en asumir el significado profundo y apropiado de “persona”, como la “highest conception” para designar al hombre y aún a Dios.

Persona y subjetividad

No es menos importante que Nishitani señale el *hecho* de la “*subjetividad*” como una experiencia humana, conectándola íntimamente con la concepción de la persona, reconociendo el valor que a la subjetividad le ha otorgado la filosofía moderna y contemporánea. Para Nishitani se trata de un hecho “self evident”: “Once the awareness of subjectivity had been established in modern times, the notion of man as a personal being became practically self-evident”.⁸

Objeción al concepto occidental de persona

Pero Nishitani se pregunta: ¿es suficientemente claro este concepto de persona?: “But is the way of thinking about person, that has so far prevailed,

7. Recordemos una de las fórmulas más significativas de Sto. Tomás de Aquino: “Persona significa aquello que es perfectísimo en toda la naturaleza” (*perfectissimum in omni natura*) S.Theol. I, 29, 3 c. y lo repite en *De Pot.*, 9, 3. Como es sabido el término de “persona” surgió en los primeros siglos de la Iglesia de la teología cristiana, fue un tema central de la teología y filosofía escolásticas en la Edad Media y la restauración escolástica (siglos XVI y XVII) y luego ampliamente asumido por la filosofía occidental moderna y contemporánea.

8. Ibid.

really the only possible way of thinking about person?”⁹ Se trata de una inquietud que es aquí la clave del problema.

Su dificultad básica está en el acento de la noción misma, el cual, como él dice está “centrado” en la persona: “person-centered view of person”. Lo mismo sucede con el término “ego”, a partir de Descartes, pues aún el ego ontológicamente mejor fundado fue visto desde el “ego-centrado” “In the modern period – as we see, for instance, with Descartes – even the ontologically more basic ego was viewed from the ego-centered perspective of the ego itself and grasped from the standpoint of the *ego cogito*”.

Lo que se dice del “ego”, se aplica por igual a la “persona”; ambos implican una “interior auto-reflexión”. Nishitani acepta por igual los términos “ser sí mismo”(self-being), “auto-inmanente” (self-immanent).

Esta terminología nos parece correcta a quienes vemos en la persona ante todo la “interioridad”, ese centro o sujeto interior, “centrado en sí mismo”, que está “en-sí- mismo”. Nishitani apartándose de la interpretación general hindú y budista, le da a esta experiencia un valor real, con lo cual fundamenta gno-seológicamente el valor ontológico de nuestra percepción de la persona. Creemos que aquí se da un gran paso de aproximación metafísica entre Oriente y Occidente.

Pero aquí surge la objeción de Nishitani. Señala que el término “persona”, centrado en lo personal, tiene un aspecto negativo de “narcisismo”.

En realidad aquí está indicado el problema central de Nishitani. ¿Cómo superar ese narcisismo que confina a la personalidad en un egoísmo que encierra al “yo” en sí mismo? Parece una captación del yo, en que él es más bien captado a su vez por sí mismo. Es la grave objeción de subjetivismo o inma-

9. Ibid.

mentismo puro que encerraría el yo en sí mismo, sin posible trascendencia.¹⁰ Adelantemos que la “salida” de este encierro está para Nishitani en la Nada o Vacío (Sūnyatā) según la concepción budista; pero la palabra definitiva se da según la interpretación metafísica de la Sūnyatā, como trataremos de aclarar al final.

El autor reitera que, en cuanto persona, se nos presenta como un fenómeno que aparece distinto de todo lo que no es personal y por ello no entra, en manera alguna, en su auto-ser (self-being). Aquí apunta Nishitani su interpretación o hermenéutica del valor de la conciencia del fenómeno al hacerse éste presente en la subjetividad. También su solución no está de acuerdo con las interpretaciones occidentales u orientales que ponen un abismo infranqueable entre fenómeno y noúmeno. Por lo mismo, se excluye aquí la aplicación de la distinción kantiana de fenómeno y noúmeno. Lo que aparece como fenómeno es la realidad misma; no tiene atrás ninguna “cosa-en-sí”.¹¹

Está fuera de la intención de Nishitani aplicar aquí el caso de la persona como “máscara” que se saca y se pone a voluntad. Ello priva a la persona de lo más esencial que es “el elemento de subjetividad de lo personal” que comprometa el “sí” (self) en un proceso sin límites de autodeterminación.¹²

La persona que captamos como fenómeno es la realidad misma. La persona no tiene “otra cosa” detrás del ser personal a manera de máscara, absolutamente nada. “Nothing at all”. Pero en este “nothing at all” descubre Nishitani

10. “These biases signal a confinement of self-being to the perspective of self-immanence from which man prehends his own egoity and personality, a confinement that inevitably ushers in the narcissistic mode of grasping the self wherein the self gets caught up in itself” (p.69)

11. “In referring to person as a <phenomenon>, I do not mean to contrast it with the thing-in-itself, as Kant might. It would be a mistake here to think that there is some thing-in-itself that makes its appearance in some Form other than its own Form, like an actor putting on a mask”

12. “To think of person in that way is to lose sight of the subjective element in the personal which engages the self in a process of unlimited self-determination”.

el elemento crucial de la persona, por el que inserta la concepción budista de la *Nada absoluta* (*absolute nothingness*).

La persona está en sí misma como la única exclusiva realidad de sí misma. *Ninguna otra* realidad hay detrás de ella: sólo la *nada*.¹³

Esta nada no es, a su vez, como otra “cosa” que se opone a la persona. La “nada” no es “cosa” que *es* nada. En otras palabras, hablar de la nada como estando “detrás” de la persona no implica una dualidad entre la nada y la persona. Al descubrir esta nada como algo totalmente otro, no queremos dar a entender que de hecho hay alguna “cosa” que es totalmente otra, antes bien la verdadera nada significa que allí no hay una cosa que sea nada: esto es la *nada absoluta* sin mención a “cosa”. La nada absoluta “brings into being the thing called person and becomes one with it”.¹⁴

Nishitani reitera estos conceptos sin duda para que no se conciban como la nada al estilo del pensamiento occidental, el “Western Thought”.¹⁵ Primero, porque en el ambiente occidental, la nada es “pensada” y aquí debe ser algo “vivido”. Diríamos que en el sentido occidental Heidegger y sobre todo Sartre piensan en la nada como una simple contrapartida del ser, mientras que para Nishitani se trata de una simple *vivencia* (as a nothingness that is lived). Segundo, pero todavía es más importante que para ello es necesario *pasar* del modo de concebir la persona como un “modo de ser persona centrada en la persona” (a mode of being person-centered person) hacia el modo de la persona como manifestación de la nada absoluta, lo cual requiere una “conversión

13. Ibid. “That is to say, “nothing at all” is what is behind person; complete nothingness, not one single thing, occupies the position behind person” (p.70)

14. Ibid. p. 70. Nos parece especialmente importante para conocer el pensamiento de Nishitani sobre la “Nada Absoluta”, en cuanto afirma que ella hace aparecer la persona y es uno con ella (*becomes one with it*), pero a la vez es totalmente otro que la persona (*wholly other*).

15. Ibid.p.70

existencial”, un “cambio de corazón” dentro del hombre (a change of heart within man himself).¹⁶

De esta manera Nishitani, sin negar la realidad de la persona en cuanto centrada en sí misma, la *abre* en cuanto fundamentada en la nada absoluta (en el sentido budista), “que viene a ser una existencial self-negation of man as person”: “This seems to be especially evident in Western thought, even in the “nihility” of nihilism. But insofar as one stops here, nothingness remains a mere concept, a nothingness only in thought. Absolute nothingness, wherein even that “is” is negated, is not possible as a nothingness that is thought, but only as a nothingness that is lived. It was remarked above that behind person there is nothing at all, that is, that “nothing at all” is what stands behind person. But this assertion does not come about as a conceptual conversion, but only as an existential conversion away from the mode of being of person-centered person. Granted what we have said about the person-centered self prehension of person as being intertwined with the very essence and realization of the personal, the negation of person-centeredness must amount to an existential self-negation of man as person. The shift of man as person from person-centered self-prehension to self-revelation as the manifestation of absolute nothingness – of which I shall speak next – requires an existential conversion, a change of heart within man himself.”.

Hemos transcritto este largo párrafo porque en él se nos revela con toda precisión el pensamiento de Nishitani en este punto clave, tanto en sí mismo como respecto del pensamiento occidental (*western thought*).

16. Por eso la “nada” y el nihilismo de Sartre, no son Absoluto: “But insofar as Sartre locates subjectivity at the standpoint of the Cartesian ego, his nothingness is not even the “death” of which Heidegger speaks”. “Even less so are we dealing here with the Buddhist notion of sunyata (“nothingness”, “emptiness”)p.33. Refiriéndose a Heidegger, insiste Nishitani que la finitud no se puede revelar” como tal (qua finitude) p. 170 y 196. Respecto de Nietzsche, admite sus profundidades (granting his profoundness) pero nota la deficiencia de su actitud conceptual en el caso central de sus teorías del “eterno retorno” y “voluntad de poder”. “And the fundamental reason for this lies in the fact that the will to Power, Nietzsche’s final standpoint, was still conceived as some “thing” called “will” (p. 234)

En relación con este último, admite la coincidencia de que la persona – el ego o el Dasein – dicen una relación de dependencia de su ser de la nada. Pero aún en los casos de Nietzsche, Sartre, Heidegger, predomina una consideración conceptual de la nada, con lo cual ésta viene a ser pensada como cosa.¹⁷

Nishitani se aparta de esta manera de la *avidyā* o ignorancia comúnmente entendida por el hinduismo advaita, para el cual todo mundo fenoménico es ilusorio, y sólo es real Brahman, Última Unica Realidad. Según la interpretación del zen budismo de Nishitani, como ya hemos visto, la persona es “real”, no es apariencia ilusoria (“illusory appearance”) pero al mismo tiempo es “en el sentido más elemental una *ilusión*, no en el sentido vulgar, sino porque precisamente es “el más elevado modo de ser” (the highest mode of being).¹⁸

Este “middle” es *real*, porque no es ni simple “ilusión” ni simple “nada” (emptiness), sino lo que se halla entre ambos polos: no es “ilusión” porque es real, pero no es simplemente real porque es un modo real de la nada. Usando sus fórmulas, es una “*Forma de la no-Forma*”, y si *persona* se usa en el sentido parecido al de *máscara*, es *persona* de la Nada Absoluta (*person of the absolute nothingness*). “La personalidad es algo plenamente vivo. Pero, incluso si la consideramos “espíritu”, es la máscara de la nada absoluta, precisamente como espíritu viviente”.¹⁹ Por eso, aunque relacionados entre sí el espíritu y la nada, como forma de la no forma, cuando unimos persona-nada, o espíritu-nada en nuestra expresión (absolute nothingness sive-being, being-sive nothingness) no queremos decir que son lo mismo (*and yet they are not the same*).²⁰

17. “But at the same time it is in the most elemental sense an “illusion” precisely because it is the highest mode of being, constituted in unison with absolute nothingness and becoming manifest as such. Man thus comes into being as an absolute nothingness-sive-being rooted elementally in the personal mode of being. In the terms of the Tendai school of Buddhism, man comes into being as the “middle” between “illusion” and “emptiness” (p. 71-72)

18. Ibid.p. 72

19. Ibid.

20. Es cierto que en Occidente han abundado las corrientes inmanentistas que Nishitani denuncia, sobre todo a partir de Descartes. Pero por cierto la corriente personalista acentuada en nuestro

Esperamos haber sintetizado con fidelidad el sutil e intrincado pensamiento de Nishitani expresado en fórmulas pedagógicas. Esta trama compleja, de términos antitéticos, expresada en fórmulas conceptuales, está reiterándose en toda la obra, queriendo expresar la base no conceptual subyacente a todas las interpretaciones del autor sobre la religión, la ciencia y la historia: la Nada, el vacío, la no-forma como fondo del que surge (recibe el ser) la persona –la realidad –la forma.

Ha hecho una buena disección entre lo que es “pura ilusión”, lo irreal de la personalidad, y el modo de ser real de la misma que ha tenido buen cuidado de subrayar. Con fórmulas tan realistas, que coinciden con las que señalan en Occidente a la persona, como la máxima expresión de lo real, del ser.

Este análisis positivo de persona y personalidad aclara un punto importante que podríamos formular así: la personalidad no es una apariencia detrás de la cual se oculta una realidad; no es una “máscara” que cubre un rostro o actor “real”; no es un “fenómeno” que impide ver la realidad en sí. Persona es la realidad misma, el actor o el sujeto mismo, la máxima realidad (*highest reality*).

Consideramos que dentro de las filosofías orientales y, en particular, del budismo Zen, ha llegado Nishitani a expresiones clarificadoras de los elementos contenidos en la experiencia vivencial de la persona. Y hablamos de “vivencia” porque no se trata aquí de las expresiones “conceptuales” con que intentamos transcribirla para comunicarla.

Pero Nishitani está preocupado por la carga excesiva de subjetividad que

siglo ha señalado como característica esencial de la persona, la trascendencia. En realidad sólo la persona puede trascender la pura subjetividad, precisamente porque es persona. Los seres no personales no tienen estructura óptica capaz de trascenderse. Recuérdese a autores como Max Scheler, Karl Jaspers y la escuela personalista encabezada por E. Mounier. Largamente nos hemos referido a la trascendencia de la persona en nuestras obras *La Persona Humana* y *Antropología Filosófica In-sistencial*.

aparece en la noción de “persona-centrada-sobre-la-persona”. Reconoce que, con la maduración de la conciencia de la subjetividad, la noción de persona se ha hecho evidente por sí misma (*self evident*). Pero en Occidente ha resultado una noción de “persona-centrada-sobre-la-persona”. Y esto le da un aspecto de “confinamiento” de un yo encerrado en sí mismo; un yo egoísta y narcisista.²¹ Para romper este cerco subjetivista acude Nishitani a la doctrina budista de la Nada, Vacío, Sūnyatā. En esta actitud de Nishitani debemos distinguir dos aspectos. Uno relativo al carácter de “subjetividad” en sí mismo, propio de la persona, y otro el “modo” de superarla, sin negarla.

La subjetividad surge necesariamente de la auto-aprehensión (*self apprehension*) de la persona por la que se centra en sí misma (*person-centered self-apprehension*).²² Nishitani no niega en principio el carácter de subjetividad propio de la persona, antes bien lo reafirma con toda decisión. Pero para él, esa subjetividad de la persona centrada sobre la persona es el nivel más cercano (*near side*) de la personalidad. La subjetividad personal tiene una profundidad mayor, a la que es necesario abrirse vivencialmente (*the innermost depth of personality*)

Esta profundidad estaba ahí desde un principio –“un principio sin principio”–. Para descubrir ese fondo hay que negar o superar aquella subjetividad primera, irrumpiendo hacia una zona última, en la que el sí personal (*personal self*) se descubre a sí mismo como subjetividad en el sentido más elemental, como la verdadera mismidad absoluta. Aquella negación supone una *conversión vital* (no conceptual) desde dentro de una personalidad cerrada en sí misma (*self enclosed personality*) hacia una “vitalidad de total frescura”: “What we have here is no longer that subjectivity usually attributed to personality, but rather the very negation of that subjectivity that person ascribes to itself in its personcentered self-prehension. This negation means a conversion within the

21. Ibid. p.72

22. Ibid.

self-enclosed personality, an outburst of altogether fresh vitality. It is like a key to that innermost depth of personality that has been closed off since the very beginning – the “beginning without beginning”- of personal being. Through this negation, the person is broken through from within and the personal self discloses itself as subjectivity in its elemental sense, as truly absolute selfhood”.²³

Según Nishitani parece ser que aquí se llega a lo más íntimo de la realización de la persona. “Desde el interior de sí mismo el *Sí personal* se descubre a sí mismo como subjetividad en su sentido más elemental, como verdaderamente *la absoluta mismidad* (truly absolute selfhood).

De esta manera se llega desde la personalidad, como la propia individual mismidad, a la persona, centrada sobre la absoluta mismidad. Aquí entronca Nishitani con el fondo último del pensamiento budista, porque *absoluta mismidad* es, para él, la *nada absoluta*, es la *vaciedad*, es la autoidentidad absoluta que no es objetivable. Y ahí está la gran paradoja: “pensar, sentir y actuar son, en todo caso, apariencias ilusorias con nada detrás de ellas, son del corazón sombra y de la mente sombra del <<hombre sombra>>. Pero sin embargo, en toda ocasión, ellos son uno con la mismidad que es consciente de sí misma: la nada absoluta no objetivable, más allá de toda temporalidad y circunstancia. Esta unidad es la autoidentidad”²⁴.

23. Ibid.p. 72: “Thinking, feeling, and action are, on every occasion, entirely illusory appearances with nothing behind them, the shadowy heart and mind of the shadowy man. And yet, on every occasion they are one with the selfhood that is aware of itself as the absolute, nonobjectifiable nothingness beyond all time and occasion. This oneness is a self-identity. For the self that stands in absolute selfhood, those activities of consciousness are “most familiar”.

24. Ibid.: “It is the completely unreal, because all the activities of man become manifest as themselves only in unison with *absolute nothingness*. And yet precisely at this point they are seen to be the most real of realities because they are nothing other than the *manifestation of absolute selfhood*”. Nótese el énfasis con que Nishitani reitera las mismas formulaciones: “shadow”, “illusion”, por un lado, y “most real of realities” por otro. Ver también p. 71.

Esta es la gran paradoja: los fenómenos del ser personal consciente, corpóreo y la existencia de un *self* como sujeto son, en sí mismas, apariencias ilusorias. Pero al mismo tiempo son la realidad efectiva al estar referidas al plano esencial: “Son las más reales de las realidades por cuanto son manifestaciones de la mismidad absoluta”.²⁵ “The various activities of personality and consciousness that make up the “heart and mind” –from thinking, feeling, and will to sensation and actions - are no less shadowy. “Shadow” here means the same as what I called “illusion” above.

It is the completely unreal, because all the activities of man become manifest as themselves only in unison with *absolute nothingness*. And yet precisely at this point they are seen to be the most real of realities because they are nothing other than the *manifestation of absolute selfhood*”.

El carácter no objetivable de la nada absoluta por otra parte no impide su unidad con el *personal self*.

Aquí repite Nishitani la expresión de *interior* y *exterior* y las amplía para llegar a su síntesis final personalidad-imperpersonalidad. La nada absoluta es el escenario (*stage*) en que se desarrolla la representación del teatro de sombras que se mueven en él. El escenario representa la parte externa del sí personal (personal-self); es el mundo externo (external world). Pero al mismo tiempo este campo [o escenario] de la nada está brotando de lo más interno del mismo “personal self”.²⁶

Lo que más interesa a Nishitani es subrayar la unidad que forma el yo personal (sombra-individual), lo exterior (*the outermost*) con el yo absoluto

25. “At the same time, it is the field of nothingness bursting forth from within the innermost depths of personal self. It is the ultimate realization and expression subjective-nothingness”(p. 73)

26. “The absolute within and the absolute without are here one and the same” (p.74)

(absolute self sive nothingness). *Es la unidad misma del absoluto visto por dentro y visto por fuera.*²⁷

Lo mismo sucede cuando comparamos un “yo” con “otro yo”. Son “absolutamente dos personas” cuando se las considera desde el punto de vista externo o inmediato, pero, en la realidad vista desde el punto de vista de la nada absoluta, son “in their very duality absolutely non dual” porque son uno en su “no-humanidad” o “impersonalidad”. Y concluye una vez más: “Este es el punto de vista de la mismidad absoluta, del verdadero “sí mismo” *self*, que es personal-o-impesonal, impersonal-o-personal.”²⁸

Este es a nuestro parecer el aporte más original de Nishitani al tema de la relación entre personalidad e impersonalidad en el plano en que se mueve, es decir, el ontológico, teniendo en consideración a la vez los dos planos que entran en juego dentro del problema, es decir, el de lo relativo y lo Absoluto, el del ser y la Nada.

Decimos que es el más original, en cuanto las relaciones y las mismas paradojas y contradicciones ónticas las lleva hacia el tema de lo personal e impersonal. Lo cual revela la prioridad que otorga a estas categorías como medio de expresión tendiente a revelar lo más recóndito de la “realidad última” para el filósofo del Zen, es decir, de la “Nada Absoluta” (Sūnyatā). Por eso nos ha interesado tanto su enfoque del tema.

Pero a todo este análisis subyace por cierto la verdadera realidad y función de la Sūnyatā, como presupuesto o punto de partida, que ha dirigido a Nishitani en todo el proceso de su hermenéutica sobre la relación ontológica entre

27. “This is the standpoint of absolute selfhood, of the true self that is personal-sive-impersonal, impersonal-sive-personal”. Nishitani ampliamente desarrolló el tema del “yo” y el “tú” en el Budismo Zen en su artículo *The I-Thou Relation in Zen Buddhism*, publicado en *The Eastern Buddhist* II/2 (1969) 71-87. Reproducido por F. Franck, *The Buddha Eye* (an anthology of the Kyoto School) Crossroad, N. York, 1982, pp.47-60.

28. Ibid. p. 72

personalidad e impersonalidad. El autor se preocupa por ello de aclararnos el tema a su manera en los dos capítulos siguientes. Se trata del tema central de la filosofía Madyamika, y en especial de la escuela del Zen. Para nuestro estudio interesa aquí la idea central de Nishitani.

El punto de vista de la Nada Absoluta

Por lo pronto para Nishitani la Nada Absoluta (sūnyatā) no es la nada como “algo que se siente detrás del ser o de los seres finitos”.²⁹ Esto es una de tantas formas de expresar el “nihilismo tradicional”.

Por su parte el nihilismo contemporáneo ha extendido la nada, como ya hemos dicho, al campo de la existencia de Dios, “cayendo en un abismo más profundo”. Ahora bien, en esta nada abismal sin Dios “todo toma, aún la vida del espíritu y la persona “las características de un sinsentido fundamental”.³⁰ Es clara la preocupación de Nishitani por el problema de la “persona” al mencionarlo aquí con cierto énfasis. Precisamente por este motivo, ha hecho Nishitani una crítica de la ciencia moderna, que ha generado una especie de “perversión de las relaciones” entre el hombre y la ciencia³¹, por haber tomado este punto de vista de tal nihilismo.³²

Pero ¿cuál es el verdadero punto de vista de la nada absoluta? Nishitani se mueve dentro de la concepción del vacío o vaciedad como esencia de las cosas, de las personas y de Dios. Es la doctrina y terminología de Nāgārjuna, adoptada por el budismo zen en este punto. Pero quiere tocar un punto más de

29. “Takes the features of a fundamental meaninglessness” (ibid.)

30. Ibid. p.91

31. Ibid. p.93

32. “It is not a standpoint that only states that the self and thing are empty. If this were so, it would be no different from the way that nihility opens up at the ground of things and the self. The foundation of the standpoint of sunyata lies elsewhere: not that the self is empty, but the emptiness is self; not that the things are empty, but that emptiness is things. Once this conversion has taken place, we are able to pass beyond the standpoint on which nihility is seen as the farside of existence.”

precisión. Quiere llegar a una “nada absoluta” sin reserva alguna. “El verdadero punto de vista de la nihilidad es en sí mismo esencialmente una nihilidad (essentially a nihility), y sólo así puede ser el punto de apoyo de la nihilidad”.³³

Lo esencial es que esa negación propia de la Sūnyatā, es en realidad, una “Gran Afirmación”. “El fundamento (*standpoint*) de la Sūnyatā, está en otra parte, no que el yo es vacío, sino que la vaciedad es el yo; no que las cosas son vacías, sino que la vaciedad es las cosas”.³⁴

Desde el punto de vista de Sūnyatā el Dasein de las cosas no es un “fenómeno” en sentido kantiano, sino que se muestra su modo de ser en sí misma porque la muestra en su mismo fondo de ser (*home-ground*). Así la dualidad irreconciliable fenómeno-noúmeno, pues ambas son allí como una y la misma realidad.³⁵ Por eso Nishitani habla de la realidad de una nueva revolución Copernicana al estilo de Kant, sobre la concepción de la autoconciencia (Self-consciousness).³⁶

El “Todo es Uno”, no es exclusivo del Oriente, sino que ha aparecido con cierta frecuencia en la ontología Occidental. Pero Nishitani señala que ni Xenófanes, ni Perménides, como tampoco Plotino, Spinoza, Schelling, tienen en la mente una correcta idea del Uno absoluto; por cuanto la conciben como una extensión o continuación del concepto racional de absoluto y/o negación de la multiplicidad. Desde el punto de vista de la Sūnyatā, el Uno “dice la concentración de todas las cosas en su mismidad [es decir como realización de su mismidad] en Uno”.³⁷ Nótese de paso el interés de Nishitani por no renunciar nunca a la “mismidad” o “subjetividad”.

33. “They on both seem to come about as one and the same mode of being of the thing”. P. 138-139.

34. Ibid. p.13.

35. “as the concentration of all things in their selfness into one”

36. Ibid. p.146.

37. Ibid. pp. 146-159

El “Todo es Uno” lo concibe desde el campo (field) de la Súnyatá como “donde las cosas retornan de nuevo a la posibilidad de su existencia”.³⁸ La cual una vez más es concebida como la fuente elemental (*elemental source*) de la existencia, por la cual aparece su mismidad que estaba en ella (*Selfness laying at their home-ground*). Allí son las cosas “Todo Uno” porque todas son en su “mismidad” o “totalidad” (*Selfness, suchness, tathatá*) no en torno a un centro, como formando una esfera, sino que todas son centro³⁹ y vuelve así a la personalidad-impersonalidad, al “self-not self”. Porque desde el punto de vista del Súnyatá, el ser “sí mismo” (*Self personal*) se realiza, es “True self” por su instalación en el “vacío”, *not the self*. “There the self is what is not *the self*”.⁴⁰

Una última observación de Nishitani. Tomando un término de la teología escolástica, “circuminsesión”, (Con este término se expresa que las tres personas de la Trinidad Cristiana están cada una en las otras dos, es decir, todas en todas] nota que todos los seres están unos en otros en la cosa originaria de todos (home-ground) que es la Sünyatā. Otra confirmación de la fórmula “All is One”.⁴¹

38. Ibid.p. 157.

39. Ibid. p.158-159

40. El sentido positivo de la Nada Absoluta o Sunyata lo señala explícitamente el traductor Van Bragt en su introducción. “It bears repeating here that *Nishitani sees his philosophy of emptiness, and Mahayana Buddhism in general, as radically positive*. On this point he finds a convergence of his philosophy with the”original”, pre-Buddhist, wordly nature “of Japanese culture”.p. XXXVII

41. En comparación con los demás miembros de la escuela de Kyoto, es sin duda Nishitani quien nos da un concepto más positivo y más valioso de la persona. Tal sucede respecto de Nishida Kitaro, Masao Abe, Shizuteru Ueda, Takeuchi Yoshimori, etc. Por supuesto Teitaro D. Suzuki se acerca menos a la actitud de Nishitani. Ver la interesante selección de textos de estos autores: *The Buddhist Eye, an Anthology of the Kyoto School*, Edited by Frederick Franck, Crossroad, New York, 1982. A su vez Heinrich Dumoulin se ha referido a las opiniones de varios filósofos de la misma escuela en su obra *Begegnung mit dem Buddhismus*, Verlag Herder, Freiburg in 1978. Traducción española, Herder, Barcelona, 1982.

Reflexiones

El tema “personalidad-impersonalidad” en la obra de Nishitani sólo puede comprenderse en el ámbito de su concepción de la Nada Absoluta, vacío o vaciedad absoluta, *Sūnyatā*. Las características con que ésta es descripta corresponden paralelamente para la comprensión de la fórmula antitética que le es favorita sobre nuestro tema.

Una vez más es claro que los términos Ser, Persona, Absoluto y Ultima Realidad están envueltos en el mismo interrogante en forma inseparable unos de otros. Hablar del “ser” referido a la concepción que sobre él hallamos en Oriente y Occidente, implica la pregunta ineludible acerca de si la “Ultima Realidad” es personal o impersonal en sí misma, lo cual incide en el tema del hombre y aún de las cosas en general, que constituyen el Universo.

Reiteremos las características de la “*Sūnyatā*”, veamos cómo las aplica Nishitani al referirse a la persona y tratemos de aclarar el por qué de la diferente actitud filosófica en Oriente y Occidente en relación con el tema de la personalidad.

1. La *Sūnyatā*

Las cosas consideradas desde el punto de vista de la *Sūnyatā*, aparecen en su verdadera realidad, como tales, su “talidad”, *tathata*, la verdadera talidad, “the true suchness” (nyojitsu en japonés).

Ahora bien, la *Sūnyatā*, aunque su expresión literal puede parecer negativa, es “vaciedad”:

- a) es *afirmación* y no negación (p.138)
- b) es *real* en sí y se le atribuyen funciones positivas, como “origen y fun-

damento” (*elemental source*) sede o apoyo natural (*home-ground*), base de la posibilidad (*possibility*).

c) No es simple *apariciencia* en o de las cosas (fenómeno), sino a la vez el ser real (noúmeno) de las mismas.

d) Es el Uno, la Unidad de todas las cosas (el “Todo es Uno”) en la que éstas no pierden su propia realidad, su mismidad o “talidad” (*selfness, suchness*).

e) No es la simple “unión de los opuestos” sino la “circuninsesión” es decir, ambos son como “uno es otro” (*sive* en la expresión *being-sive- not being*).

2. La Personalidad

a) Ante todo implica para Nishitani la *subjetividad*, y la *conciencia de la subjetividad* (*awareness of subjectivity*).

b) Consecuente con el concepto de *subjetividad* como un valor real, Nishitani reafirma el *valor ontológico* de la categoría de persona, aplicada tanto al hombre como a Dios, es decir, se trata de una realidad y es la concepción más alta (*The highest conception*) del hombre y de Dios.

c) Por lo mismo, la persona no es un *fenómeno* tras del cual se esconde otra realidad, sino que es a la vez el *noúmeno* la realidad misma.

d) Así mismo, la persona es *unidad*. Tiene su unidad, como su propiedad esencial, aunque dentro de una totalidad que se trasciende, la intensifica y reafirma a la vez.

e) Pero la persona no está centrada meramente sobre la persona, sino que a la vez es impersonal, en su opuesto. Como el VACIO de la NADA ABSOLUTA no es la simple unión de los opuestos, para Nishitani, sino la simultaneidad del “Uno-u-Otros”, de igual manera la personalidad es impersonalidad en el ser mismo de persona. Este es el aspecto más sutil que aporta Nishitani. Por eso se utiliza la fórmula “Personalidad-e-Impersonalidad” (Personality-sive-Impersonality), por cuanto la persona se realiza, como entidad de apoyo último, en la nada Absoluta; pero en ésta, la misma impersonalidad está también instalada como en su casa (home-ground). Y sólo instalada en la NADA ABSOLUTA, la persona es abierta en su más íntima y propia realidad.

3. La contraposición Oriente-Occidente en el seno de la personalidad.

Creemos que Nishitani en las precedentes afirmaciones se ha acercado a un punto de equilibrio entre la antítesis que existe del pensamiento oriental acentuadamente impersonalista, contra el occidental más personalista. No dejamos de tener presente la salvedad de que tanto en Oriente como en Occidente se dan por igual las dos concepciones filosóficas del absoluto impersonal y del absoluto personal; y asimismo, tomamos nota de que en ambos horizontes culturales hay no pocos autores que consideran la impersonalidad como lo real, siendo sólo aparente la personalidad en las personas relativas. Pero habida cuenta de estas situaciones, es indudable que hay una síntesis dominante e impersonalista en varias grandes escuelas del Oriente (Hinduismo Advaita, Budismo Theravada, Budismo Mahayana, Escuela del Vacío de Nāgārjuna, Taoismo, Budismo Zen en China y Japón).

Nishitani trabaja en una tradición de escuelas orientales en las que la idea dominante de la ilusoriedad del concepto y de la experiencia de todo sujeto individual sólo deja el paso libre para una realidad absoluta única. Más todavía, se halla en la tradición mahayana y en la más firme expresión de toda

característica o cualidad de Última Realidad de acuerdo a los grandes Suttas de la Suprema Sabiduría (prajñāpāramitā) que proclama el vacío y la no-forma de todos los seres. Reforcemos lo anterior notando que Nishitani se halla dentro del espíritu de la tradición del budismo Zen, que de una manera radical aspira a realizar la última naturaleza del “Sí”, del alma, del sujeto o la persona, vaciedad, nada. Y ahí quedaría el budismo clásico del Zen.

Todavía debemos observar que Nishitani pertenece a la escuela filosófica de Kyoto, cuyos representantes han hecho un gran esfuerzo de revisión y concreción del budismo Zen, después de un estrecho contacto con la filosofía de Occidente y aún con la teología cristiana. Sin embargo, la afirmación directa de la realidad de la persona, tal como la hace Nishitani, no la vemos con tanta justeza en los otros grandes autores japoneses.

Tal vez puede decirse que sin perder su punto de vista de la sunyata, que Nishitani no abandona en ningún momento, ha asimilado sin embargo más especialmente, y ha recibido una influencia decisiva, de Maestro Eckhart.

En toda la obra se siente la presencia del místico teutón. Pero Nishitani le ha dedicado unas páginas en las que se transparenta una evidente y profunda sintonía, como un acercamiento espiritual que es a la vez filosófico y místico. Por eso queremos expresar la síntesis que Nishitani hace del pensamiento de Eckhart, porque encuadra su mismo punto de vista de la sūnyatā con diferente terminología; la originalidad de Eckhart, nos dice Nishitani, “me impresiona por tres puntos: Primero porque él coloca la esencia de Dios un punto más allá del Dios personal que está sobre los seres creados. Segundo, esta esencia de Dios o divinidad, es vista como Nada Absoluta y más todavía es la base de nuestra muerte o vida absoluta (*absolute death-sive-life*). Tercero, sólo en la divinidad puede el hombre ser sí mismo y sólo en la apertura de la nada abso-

luta puede realizarse la consumación de la libertad y de la independencia del hombre en la subjetividad”.⁴²

Esta síntesis de Eckhart a cargo de Nishitani debe ser aclarada en lo que respecta a realización de la esencia de Dios (la divinidad) por la persona de Dios o por el dios personal.

Pero se introduce el problema, a nuestro parecer más profundo, de la relación esencial entre el ser y la persona. ¿Qué es lo más supremo o superior del ser? ¿lo personal o lo impersonal? Grandes corrientes orientalistas (no todas), consideran la personalidad como una imperfección de la Primera Realidad, llámese ésta el Uno, el Absoluto, el Ser, la Nada, la Divinidad como esencia impersonal, etc. Por otra parte se afirma que la persona es la manifestación suprema del ser (Tomás de Aquino y Nishitani).

Creemos que la persona como sujeto individual autoconciente puede y debe considerarse en su doble faz: a) En tanto autoconciente se autodistingue y por tanto se autodivide de lo otro; en este sentido muestra cierta limitación en cuanto la *personalidad* no es lo otro. Justamente persona estrictamente se distingue por ser un sujeto autoconciente que no está siendo “otro”. En este sentido, dios personal no es “los otros” y por eso ofrece el aspecto de limitación respecto de la totalidad, de parcialización por ser persona. Esta limitación y parcialización es la que ha impresionado, sin duda, a grandes filósofos al considerar la personalidad como cierta degradación y limitación del ser.

42. p. 63. Son del mayor interés las páginas 61-68 dedicadas a Eckhart. Nishitani se complace en citas expresivas como las siguientes: “The ground of God is the ground of my soul; the ground of my soul is the ground of God...Here I live out of my own authentic nature (Eigen) even as God lives from his... The eye with which I see God is the eye with which God sees me”. El mismo cita la fuente: *Meister Eckhart*, ed. Franz Pfeiffer, Darmstadt, Scientia Verlag Aalen, p. 66, II, 2-3; XCVI; 309-312. Es claro que no se puede olvidar que, a pesar de ciertas “formas” panteístas (muy propias de todo místico) Eckhart piensa en horizonte cristiano.

Sin embargo, la persona tiene no sólo la faz de la autoconciencia del individuo, por la que se distingue del “otro” sino la de su propio ser, por el cual se distingue, pues no es persona porque se distingue, sino que se distingue porque es persona, por tener en sí una tal perfección del ser que deviene autoconciente, autodistinta.

Por lo mismo, el ser persona no es en sí “limitación óptica” sino simple “perfección”. La persona más perfecta es ser más perfecto; la persona infinitamente perfecta será el ser perfecto en grado infinito.

Lo que parece notar que la autodistinción respecto de los demás, lejos de acusar un defecto estaría delatando una perfección en el ser. Según esa perfección la primacía estaría en la personalidad por cuanto implica de suyo “perfección óptica”.

El tema sin duda es central.⁴³ Merece un desarrollo ulterior. Por ahora debo limitarme a iniciarlo. Lo cierto es que Nishitani, con su intuición de la “personalidad e impersonalidad”, realizada en la Nada Absoluta (por ser una realidad indefinida, por cuanto trasciende toda determinación y particularidad, pero, a la vez, origen y “casa” (*home-ground*) de los seres), nos ha permitido replantear este tema que consideramos esencial, invitando al Occidente a abrir más la ideal personalidad, y al Oriente a reconocer más su valor real.

43. Es notable que el mismo Nishitani en el capítulo central de su obra: “The standpoint of Sūnyatā” describe la realización final alcanzada por el “being self is not being self” (p.157), en términos estrictamente personalistas: “se llega a ser Hijo de Dios o Hijo de Buda”. “The point at which this fact can be comprehended in a primal manner is the point of deliverance where one becomes a *Son of God, a Son of Buddha*.” p. 158.

THE “ABSOLUTE NOTHINGNESS” ACCORDING TO THE KYOTO SCHOOL OF PHILOSOPHY (*)

The group of philosophers belonging to the Kyoto School have some common traits. All of them are, 1) rooted in the classic Buddhist Mahayana tradition; 2) opened to the Western philosophy in a fluid dialogue; 3) interested in the problem of religion and particularly in Christian mysticism; 4) the central common point of their philosophy-religion is the “absolute-nothingness” (mainly as Sunyata); 5) most of them assume the Zen as their central inspiration.

Nevertheless, some of the Kyoto philosophers seem to sympathize finally with **nembutsu** or **Shin Buddhism**: D. Suzuki (in his last writings); Keiji Nishitani (**Religion and Nothingness**); Hajime Tanabe (**Philosophy as Metanoetics**) ... It is worthy to analyze how they maintain the unity of their Buddhist thought.

A.TANABE HAJIME

1. Philosophy as metanoetics ¹ The Other-Power

Tanabe gives us a biographical description of his philosophical experience.

After the 2nd World War he felt a profound disillusion and depression, due to the nonsense of his individual life, and also that of his own country. His phi-

(*) *Oriente-Occidente*, a. IX, n. 1/2, 1990

1. TanabeHajime (1885-1962) **Philosophy and Metanoetics**, Translated by Takeuchi Yoshimari, Foreword by JamesW. Heisig, University of California Press, Berkeley,1986, p.316.

losophy (speculative, rationalistic) could not give him any help to understand the truth of this world at all. He felt the necessity to look for a new philosophy, but not like that he had given his confidence as the last explanation of human life. As he says “a new advanced philosophy” a “philosophy which were non philosophy” or a non-philosophy which were real philosophy.² It is interesting to note that he followed the way of **interiority**: “my penitent confession-metanoesis (zange) –unexpectedly **threw me back on my own interiority** and away from things external” (The underlining is ours). He speaks not only of his “own interiority” but also of “**my own inner self with humility**”.³

So he got an illuminating –experience- which he compares with that of the Shinran –loosing confidence in himself and feeling the salvation in the faith and confidence in the “Other-Power” as an Absolute in front of all relative beings in the world. “My experience of conversion –that is, of transformation and resurrection- in metanoesis, corresponds to the experience that led Shinran (1173-1262) to establish the doctrine of Pure Land Shin (**Yodo Shin Shu**). Quite by accident I was led along the same path that Shinran followed in Buddhist discipline, although in my case it occurred in the philosophical realm. Reflection on this parallel led me to an interpretation of Shinran’s **Kyogyoshinsho** from metanoetical point of view”.⁴ Tanabe could also mention here the “conversion” (**metanoia, zange**) of St. Augustin.⁵

He explains in the Preface, how he felt the necessity of a change –a “conversion”- and used the Greek term “metanoia” and “metanoesis” to underline a total vital change of his mind. He speaks on “the truth of conversion –and-resurrection experience”, the “practice-faith- witness of my conversion”, metanoia (zange). It is presented as “the philosophy of my regenerated existence”. This is **metanoia**, “the philosophy of Other Power”. “I have died to phi-

2. Ibid. p. 1

3. Ibid.

4. Ibid.p. lii

5. St. Augustin, Confessions, X, 10.

losophy and resurrected by **zange** (metanoia). “I no longer live for myself, but live because life has been granted to me from “which is neither life or death” the transcendent realm of the Absolute”.⁶

2. The Absolute Nothingness

But for Tanabe the Absolute is the **Absolute Nothingness, transformation of every relative.**

“Since this Absolute is the negation and transformation –that is conversion- of everything relative it may be defined as **Absolute Nothingness**” (p.li)

But this is for Tanabe just “Love”.

“I experience this Absolute Nothingness, through which I am reborn to the new life as nothingness –qua- love” (ibid).

“It is the true negation”. “The Great Nay as the Great Compassion”.⁷

3. The Unity of Self-Power and Other-Power

The unity of both sides Self Power-Other Power, Zen-Nembutsu, is finally the goal of Tanabe. Metanoetics is Nembutsu –and- Zen “or if you like Nembutsu-Zen”.⁸ Nevertheless I would say that in Tanabe the accent seems to lay on the side of the Other-Power.

4. Pascal and Shinran

It is very interesting that by one way Tanabe approaches Pascal to Shinran⁹, but also points out the differences. Nevertheless he finds in Pascal the necessity to acknowledge, how Self-power and Other-Power may mutually find

6. Philosophy as Metanoetics, p. lii.

7. Ibid.

8. Ibid. p.222

9. Ibid. Chapter 6, pp.193 and ff.

themselves in the interiority of man: “there is a difference in content between Shinran and Pascal, that stands out no matter **how closely the two approach one to another**”, Pascal and Shinran (the underlining is ours) ¹⁰ It is easy to see that Tanabe’s interpretation of Pascal is rather inclined on the side of self-power, even recognizing the infinite misery of man in itself.

B. NISHITANI KEIJI

1. Religion, Self, sin and faith

Nishitani in his book **Religion and Nothingness** ¹¹ takes as starting point a conception of “religion” and “sin” similar to that of Kierkegaard. From the beginning he approaches to the mentality and terminology of this philosopher and through him to Christian concepts of religion, self, sin, love and personality. Of course he tries to show the similarity of them with Zen-Buddhism (Nothingness, *Sūnyatā*) and still more with Amidism. ¹²

“The acceptance of divine love is called faith [...]” “So, too, must be faith that signifies salvation as a conversion from that sin be a Great Reality [...]”. ¹³

“We can find the concept of faith as a reality in this sense both in Christianity and Buddhism [...]” ¹⁴ And after referring to the **kenosis** and **ekkenosis** of Christ, “who emptied himself, taking the form of a serve”, says Nishitani: “In Christianity, faith in Christ means both man’s witness to and appropriation of God’s redeeming live, and also God’s actualization of and witness to his own divine love in man. In both of these aspects, faith is the working of the

10. Ibid.p. 195

11. Nishitani Keiji, **Religion and Nothingness**, Translated, with an Introduction by Jan Van Bragt. Foreword by Winston L. King, University of California Press, Berkeley, 1982.

12. Ibid. pp. 26-27

13. Ibid. p. 26

14. Ibid.

Holy Spirit as the love of God which establishes a real bond between man and God, a bond that is both actualized and appropriated in faith. As it is written, “he who is united to the Lord becomes one spirit with him” (1 Cor 6:17). In Buddhism, the name Amida is taken to be the sign of the fulfilment of the Buddha’s Vow of Compassion, and indeed is itself the name for the unity of the Buddha and all things”.¹⁵

Finally Nishitani refers again to the conception of self (unique), salvation and sin of Kierkegaard: “in general, then, this sort of faith indicates the point at which the self truly becomes the self itself. The elemental realization, of evil and sin, the field of nothingness opened up in that realization, and the acceptance in belief of the working of salvation all signify, each in its own way, the point at which the self becomes itself as something absolutely unique, the most “private” point in the self, the standpoint of the “solitary” as Kierkegaard has it”.¹⁶

Religion is the contact point of the self and God (**Anknüpfungspunkt** with God).¹⁷

2. Subjectiveness or self apprehension

“Awareness of subjectivity, makes the notion of man as personal being [...] practically self evident”. Even Nishitani says: “The idea of man as person is without doubt the highest conception of man yet to appear. The same may be said of the idea of God as person”.¹⁸

3. But this is **the first subjectivity or personality**: “the ego –centred self of

15. Ibid. pp. 26-27

16. Ibid. p. 27

17. Ibid. pp. 24-25

18. Ibid. p. 69

man”.¹⁹ It is necessary to transcend the “personal self”. This transcendence or negation, discloses the true self or personality, through a “conversion” to the truly elemental selfhood.

“This negation means a conversion within the self-enclosed personality, an outburst of altogether fresh vitality. It is like a key to that innermost depth of personality that has been closed off since the very beginning – the “beginning without beginning”- of personal being. Through this negation the person is broken through, from within and the personal self discloses itself as subjectivity in its elemental sense, as truly absolute selfhood”.²⁰

Nishitani distinguishes God and godhead, the last being the ground, so to say, of God, as personal subjectivity. He makes here the interpretation of Eckhart, when he says: “In other words, it must be a point that is not the nihility of **creatio ex nihilo** but rather something like the absolute nothingness of godhead that we saw in Eckhart. Godhead is the place within God where God is not God himself”²¹ See also the interpretation of Eckhart as “beyond theism and atheism”.²²

This absolute selfhood is the absolute nothingness or sunyata. He quotes the Eckhart words: “The ground of God is the ground of my soul, and the ground of my soul is the ground of God”.²³ The ground of the personality in the soul and God is the “urground” which is in itself the absolute nothingness or void, or sunyata.

4. Nishitani’s sunyata coincides with the **theologia negativa** but he expresses his feelings rather in personalistic categories. “The point at which this fact can

19. Ibid. p. 27 and 69

20. Ibid. p. 72

21. Ibid. p. 67

22. Ibid. p. 64

23. Ibid. p.68

be comprehended in a primer manner is the point of deliverance where “one becomes a Son of God, a Son of Buddha”.²⁴

It is very interesting the approach of Nishitani to Kierkegaard and specially to Meister Eckhart in the interpretation of “self”, “person”, “God”, “Subjectiveness”, and the relation of this terminology with the **absolute nothingness** of identified in Buddhism with the Tathagata and also the Amida. But there is always a different final atmosphere in the meaning of “creatio ex nihilo” in Eckhart and Nishitani.

C. SUZUKI TEITARO DAISETZ

1. Suzuki: Zen and Shinbuddhism

As it is well known, Suzuki, in his lifelong, was specially concentrated on Zen. That means the doctrine of salvation through the “self power”. But in the last years of his life, he turned to the practice of Amida Buddhism, what means the faith on salvation by “Other Power”. In one of his posthumous articles he resumes the doctrine of the **self** in a different light, which seems to emphasizes a new relation between the Absolute and the relative.²⁵

2. Revision of notions of ātman and anātman

Suzuki feels the necessity of such revision.

“Thus all things are declared to be transient, impermanent, in a status of constant flux, subject to birth and death, and this statement is generally understood to be the Buddhist doctrine of non-ego, **anattā** or **anatmān**; there is,

24. Ibid.p. 158

25. Suzuki Teitarō Daisetz, **Apropos of Shin**, en **The Buddha Eve**. An Anthology of the Kyoto School, Ed. by Frederick Franck, Crossroad – New York, 1982 pp. 211-220.

however, a deeper notion of ātman to be found in Buddhism which does not require the denial of ātman”.²⁶

3. The doctrine of non-ego is not psychological but moral

“This ātman is negated by Buddhism for such a concept is just a name, a convenient way of fixing our attention to something. There is no substance corresponding to it, and therefore it is absurd to cling to it as such. The doctrine of non-ego, of anattā, is not just psychological, but aims at morally fortifying us against undue attachments to things not really worth clinging to”.²⁷

4. Nevertheless “there must be something in us which really constitutes selfhood”.

Suzuki points out the necessity of searching a true foundation of the real selfhood. “How do we come to know that it really constitutes the basis of our being?” This is the quest of all religions, Suzuki quotes, and explains the **shin** answer by the distinction of the “absolute self” and “relative”. **Hō** in Japanese is the absolute and **ki** the relative. But the two are really one. “Shin teaches them that the **hō** and the **ki** are one and that when this is realized you know what the absolute self is, what Amida is, what his Pure Land is, what the destiny of human existence is, what the significance of life is.”²⁸

But is important that Suzuki says that the “oneness does not interfere the duality”. “But there is one most important thing in this connection which ought not to be missed by any means. It is this: the oneness of **hō** and **ki** does not interfere with their duality; they are one and yet two, they are two and yet

26. O.c. p. 214

27. Ibid. p.215

28. Ibid. pp.215-216

one. This doctrine is known as the doctrine of no-hindrance or of interpenetration.”²⁹

5. The mystic experience

Suzuki refers to the mystical experience to explain how it happens in Shin-buddhism. He analyzes the case of the mystic and poet Asahara Saichi (died 1933) who says:

“O Saichi, are there two kinds Nembutsu?
No, not necessarily two;
Only one Nembutsu working in two ways”³⁰

Therefore Suzuki gives the last interpretation: “Namu Amida Butsu is not just an undifferentiated oneness, it moves in two directions: the **ki** way and the **hō** way. Saichi is fully conscious of this.”³¹

“The feeling of oneness, however, does not prevent Saichi from cherishing another feeling, which is that of wretchedness and misery of his sinfulness. The oneness does not wipe out the separateness of Saichi from Amida, who is great and infinitely beyond him.”³²

The oneness and differentiation are both in Amida and in Saichi, according to these verses of the mystic poet:

“According to Saichi’s understanding

Ki and **Hō** are one:

Namu Amida Butsu is none other than Saichi himself.

29. Ibid. p. 216

30. Ibid. p. 220

31. Ibid.

32. Ibid. p. 217

This is indeed Saichi's understanding:
 He has flowers in both hands,
 Taken away in one way and given as gift in another way”³³

6. Synthesis

Suzuki seems to surpass the pure Zen (pure oneness absolute nothingness) placing a further element, that of the mystical experience inside the Shinbuddhism –the Namu-Amida-Butsu in which **ki** (the relative) and **hō** (the absolute) are both one and differentiated.

D. CONCLUSIONS

1. The philosophers of the Kyoto School, already mentioned, seem to underline the necessity not only of oneness but also that of the bipolarity of the mystical experience and, consequently, a bipolarity implied in Nembutsu.
2. They try to explain this oneness and difference within the doctrine of “absolute nothingness”, as the ultimate basis of the self in itself.
3. It is interesting the explanation given in “Glossary” to **Notes on the inscriptions on Sacred Scrolls** on the term “Shinjin”: “The realization of Other Power in which human calculation is negated through the working of Amida Buddha. It denotes the central religious experience of Shin Buddhism, and literally means man's “true, real and sincere heart and mind” (**makoto no kokoro**), which is given by Amida Buddha. This heartmind has basically two aspects: a non-dichotomous identity wherein the heart and mind of Amida and the heart and mind of man are one, and a dichotomous

33. Ibid. p. 220

relationship wherein the two are mutually exclusive and in dynamic interaction”.³⁴

The “oneness” is related to heart and mind, but the “two” to the “mutual exclusion and dynamic interaction”.

4. Frequently are compared the “absolute nothingness” of Zen and the **theologie negative** of some Christian mystics. No doubt that there is some similarity in the meaning. There are also some differences. Hajime Nakamura has pointed out this aspects of coincidence and difference:

“Here we see a negative theologia (teología negativa) proposing a negative methodology (via negativa). In the East, Ch’an also can be termed a negative theology. The phrase “is not” permeates **Dogen’s** Shobogenzo. In China the medieval Confucian philosophy of Wang-Yang-ming more than the Sung learning of Chu Hsi exhibits characteristics similar to a negative theology. The Western Mystics resemble Ch’an in their teaching that truth in this world can be expressed only through negation. But in contrast to the incisiveness of negative expressions in Ch’an, the medieval Western mystics leave the impression that they are not entirely free from the tendency to conceive God as some kind of real entity”.³⁵

LA “NADA ABSOLUTA” SEGÚN LA ESCUELA DE FILOSOFIA DE KYOTO (Resumen)

El grupo de filósofos que pertenecen a la Escuela de Kyoto tienen algunos rasgos en común. Todos ellos están: 1) enraizados en la tradición clásica del

34. **Notes on the inscriptions on Sacred Scrolls**, A translation of Shinran’s Sangō shinzo meimon, Yoshifumi Ueda, General Editor, Kyoto, Japan, 1981. p. 126

35. **Japanese Journal of Religious Studies**, 13/1, 1981, “The Goal of Meditation”, Nakamura Hajime, p. 76

Budismo Mahayana; 2) abiertos a la filosofía occidental con un diálogo fluido; 3) interesados en el problema religioso, especialmente el misticismo cristiano; 4) el concepto central común de su filosofía-religión es la “nada absoluta” (especialmente como *sunyata*): 5) la mayoría de ellos asumen al Zen como su inspiración central.

Sin embargo, algunos de los filósofos de Kyoto parecen simpatizar finalmente con **nembutsu** o Budismo Shin: D.Suzuki (en sus últimos escritos); Keiji Nishitani (*Religión y la Nada*); Hajime Tanabe (*La filosofía como una metanoética*)... Vale la pena analizar cómo mantienen la unidad de su pensamiento budista. Por ejemplo Hajime Tanabe dice: “En esencia la metanoética es una síntesis del punto de vista del **nembutsu** y del budismo Zen, una especie de “Nembutsu-Zen” si prefieren (o.c. p.222). También la tensión entre **Tariki** y **Jiriji**; el análisis de la filosofía de Pascal por Hajime Tanabe (o.c. pp.193-199); el de Meister Eckhart por Keiji Nishitani (o.c. pp.61-68) y la interpretación por Suzuki sobre la unidad-dualidad del “Nembutsu” y el “Zen” (A propósito del Shin en “The Buddha Eye”, pp. 211-220), etc.

EPISTEMOLOGÍA IN-SISTENCIAL (*)

(CONTRIBUCIÓN AL MARCO DE REFERENCIA NECESARIO
PARA TODA INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA)

Observaciones previas

1. Los términos parecen antitéticos

Epistemología es ciencia de la ciencia. Su objetivo es salvar la pureza de la ciencia.

La ciencia misma lo es de un objeto. Por eso debe ser objetiva. Por eso debe evitar las parcialidades subjetivas personales. La persona es un sujeto - aunque sea el sujeto de la ciencia-.

La epistemología in-sistencial es personalista; puede aparecer como epistemología subjetiva o subjetivista, centrada en el sujeto. Sin embargo, el hecho mismo de que el sujeto de la ciencia sea persona humana, el hombre concreto, nos obliga a preguntarnos por el puesto de la persona humana en la Epistemología, en la ciencia de la ciencia.

2. El presente trabajo está fundado en nuestra filosofía in-sistencial. Según ella la realidad más profunda del hombre, su esencia originaria, es la estructura óptica de “ser-en-sí”, por la que es capaz de tener autoconciencia y actuar desde sí. In-sistencia es el término óptico más apropiado para designarla. Persona es un término elaborado en base a una discusión metafísico-teológica, que cristalizó encerrando los conceptos de sustancia individual racional, o

(*) *Oriente-Occidente*, a. XII, n. 1/2, 1994/5

sujeto dotado de conciencia y libertad. Pero estas características son a su vez estructuras que suponen la base óptica más profunda, el “ser-en-sí”, e in-sistencia. Por eso para nosotros ésta es la raíz originaria de la persona, lo que hace que la persona sea tal. El título del trabajo podría ser “Epistemología Personalista”, pero hemos querido señalar lo más esencial de la persona ¹

Apuntamos algunas reflexiones.

I. Primera base de la ciencia: la experiencia humana personalista.

La realidad de la persona está implicada en todo conocimiento humano y más en el llamado “científico”.

“Ciencia” del latín “scive” significa “conocer” pero no un simple conocer, sino “dándose cuenta” de que uno conoce, lo cual exige “conocer desde sí”. El conocimiento científico - más que todo conocimiento - es inseparable de la “conciencia de sí”. Este “sí” es el sujeto con autoconciencia, es decir, la persona. Este “ser-en-sí” como el **primun cognitum**, o **protos logos**, del hombre, se experimenta en todo acto de experiencia humana, tanto más cuanto ésta es más profunda y clara, cual es la del conocimiento científico.

Los dos hechos básicos que son el punto de partida de la ciencia son: la experiencia humana y la conciencia del sí en ella implicada. En realidad es un hecho, acto único simple que integra ambos elementos.

El científico, el investigador científico, ha de tomar cuenta de esta base desde la que construye su ciencia, si no quiere dejar en suspenso el primer paso de “la ciencia de la ciencia”, la epistemología.

1. Varias ideas aquí expuestas se encontrarán en nuestro trabajo “Ciencia, filosofía y religión” incluido en el Vol. 6 de nuestras “Obras”, “Filosofía y Vida”, Ed. Depalma, Bs.As., 1983, págs. 123-143.

Lo que ya Aristóteles afirmaba cuando señala que todo conocimiento parte de la experiencia sensible, se refiere a un aspecto más externo de la experiencia humana que tiene una unidad-totalidad compleja, en cuyo centro está el sujeto autoconsciente que es la persona.

La experiencia humana es personal.

Esto nos muestra los hechos básicos que actúan en la generación de toda ciencia o acto científico:

- a) que toda ciencia consiste en la captación y ulterior análisis y elaboración de relaciones de los datos contenidos en la “experiencia humana”.
- b) que el correcto análisis del sujeto de la “experiencia humana”, la persona, es una condición esencial a tener en cuenta para evaluar el grado de validez de todo conocimiento científico.

Lo dicho muestra que en el punto de partida de la ciencia está la persona, como coeficiente que afecta a su misma posibilidad de validez.

Sobre todo, por lo que se refiere a las “ciencias del hombre” es evidente que su base de partida y su piedra de toque es la “experiencia humana”, realizada por un sujeto personal.²

Este **dato primario personalista** de la experiencia humana nos da la clave para el correcto análisis de las estructuras ónticas del hombre y la realidad y modalidad de su onticidad en sus diversas manifestaciones del pensar y actuar, desde la lógica, la sociedad, la técnica, el arte y sobre todo la ética de la ciencia misma.

2. Un trabajo filosófico modelo de antropología basada en la “experiencia humana” es la obra de Karol Wojtyła (Juan Pablo II) **Persona y Acción**, BAC, Madrid, 1982 (Traducción española). La obra comienza, se desarrolla y termina con el análisis y comprensión de la “experiencia del hombre” “que se manifiesta a través de todos los momentos y que al mismo tiempo está presente en cada uno de ellos” (p.4)

II. La experiencia humana personalista y la unidad de las ciencias.

Pero no sólo en relación al hombre mismo, sino al saber humano total se lo ilumina y ordena desde la experiencia humana personalista.

Es fácil señalar algunos caracteres propios del conocimiento científico comúnmente admitidos y comprobar que tienen su raíz en la estructura óptica del sujeto de la ciencia, la persona humana. V.g. ciencia es un saber **fundado, crítico, metódico, comprobable o falsable, sistemático, honesto** (sólo afirma el grado de valor probado) **modesto** (consciente de sus limitaciones), etc.

Pero vamos a llamar la atención a una condición de la ciencia que particularmente tiene una raíz en la persona y que debe tenerse muy presente en todo proceso de investigación: la exigencia sistemática o unitaria del conocimiento científico. Todo conocimiento se inserta en un conjunto de conocimientos coherentes e interdependientes, es decir, sistemático o formando cierta unidad. A su vez, este sistema se inserta en una totalidad o unidad de todas las ciencias.

Como hemos dicho en otra parte, “toda ciencia, cuando se la estudia en profundidad, se unifica con el resto de las ciencias, en una perspectiva universal del saber humano. Ninguna ciencia aislada puede dar cuenta total de sí misma. Ningún conocimiento aislado es ciencia viva. De ahí la necesidad de una relación interdisciplinar entre las ciencias físico-matemáticas, biológicas, humanas y la filosofía”.³

Esta unidad de la ciencia tiene como fundamento la relación óptica que une entre sí todos los seres, todo el universo y el hombre. Pero el punto de vista

3. “Ciencia, filosofía y religión”, edición citada, págs. 135-136.

para captarla está en la naturaleza del sujeto de la ciencia, la persona humana. Si ésta no se ubica bien en su propio centro – el estar-en-sí, o in-sistencia – pierde la visión panóptica u holística de la totalidad de los seres, la realidad o el panorama de la ciencia. De ahí la necesidad radical ontológica de que la persona humana sea debidamente analizada y educada – ley de la investigación – para ubicarse en su propio “centro interior”, único punto de vista desde el cual – como dice San Agustín – tiene una visión equilibrada de la totalidad, como desde el centro se ve la circunferencia, y no queda perdido, en la diversidad perturbadora, impropia del científico que pierde así no sólo la visión de la totalidad, sino la correcta apreciación y sentido, es decir, la correcta ciencia de las partes.⁴

He aquí la trascendencia de tener en cuenta esta estructura in-sistencial – autocentrada – de la persona, durante cualquier proceso de investigación científica, si se quiere trabajar con la visión enfocada de la realidad que se investiga.

III. El personalismo, meta final de la epistemología in-sistencial.

Si en la base y en el proceso de la epistemología –del saber de la ciencia– hallamos la experiencia humana personalista, como fundamento y foco de orientación de toda investigación científica, dada la estructura óptica de la persona, resulta todavía más patente la iluminación personalista cuando miramos hacia la finalidad de la ciencia y la investigación.

Aquí resurgen los repetidos interrogantes sobre los fines propios de la ciencia teórica y sus aplicaciones técnicas; sobre los límites que se pueden señalar a la ciencia y sus métodos. Son cuestiones, son interrogantes teóricos y prácticos, técnicos y morales, individuales y sociales. En todos los casos

4. Ver San Agustín, **De Ordine**, y nuestro trabajo **La interioridad en el diálogo Agustíniano “Del Orden”**, Ciencia y Fe, No.41-42,año 11 (1955) 75-94.

entramos en el recinto interior de la persona del científico-investigador y de la del mundo de personas que interactúan, aprovechando o sufriendo los efectos integradores o desintegradores de la ciencia misma.

Se ha señalado un punto de vista irrenunciable: la ciencia, la técnica, el desarrollo tecnológico, lo mismo que todas las actividades humanas, han de ser para promover el hombre, porque éste es portador de un valor supremo, la persona. Encontramos aquí el personalismo como la meta también de la epistemología.

¿Pero por qué ésta se debe detener ante la meta de la persona? ¿Por qué éste es un valor supremo? Todas las discusiones e investigaciones deben retomar y confluir a la única piedra de toque y punto de partida que es la “experiencia humana personalista”. Dentro de la esfera de lo humano, es el único banco de datos ontológicos que poseemos. Cualquiera sea la dirección de donde parten las interrogaciones, respuestas o hipótesis: sobre esta piedra basal serán confirmables o falsables.

Si responden a esta realidad, revelada en la experiencia humana personalista, la promueven, la hacen más realidad, más ser, más ser sí misma. El ser más ser, es a lo que apunta la supremacía de su valor para el hombre, para el científico, el investigador.

Pero todavía debemos precisar más. La persona es un valor de inteligencia y libertad; es un sujeto autoconsciente y posee por eso la inteligencia y la libertad. Pero el fondo óntico último está no en la libertad misma sino en la estructura de **ser-en-sí**, eso es ser ónticamente sí mismo, y por eso es un ser valioso en su misma raíz.

Personalización es la meta orientadora de la ciencia, porque la ciencia busca el ser, y el máximo ser es el que está-en-sí ónticamente, el sujeto de la experiencia humana

LA CIENCIA MODERNA Y LA FILOSOFÍA ORIENTAL

(CON ESPECIAL REFERENCIA A LA FILOSOFÍA
DE LA INDIA) (*)

Con frecuencia se han atribuido a la actitud del hombre oriental hacia la vida caracteres que no parecen estimular, sino más bien frenar, el impulso vital que el ser humano siente de transformar el mundo material y usarlo para satisfacer las apetencias humanas de la vida, cuales son las del bienestar y del placer. La contraposición Oriente-Occidente ha coincidido con la de espíritu y materia: el primero inspirado en los altos valores espirituales y el segundo acentuando los valores de la utilidad y del placer que la materia le ofrece: mística y ciencia, intuición y razón, contemplación y acción, desinterés y pragmatismo, valores del espíritu y de las apetencias de la vida corporal y utilitaria.¹

Es evidente que esta clasificación simplista no responde a la realidad. Un más profundo análisis de la historia cultural de ambos polos muestra que, tanto en uno como en otro, en Oriente como en Occidente, se pueden hallar toda clase de doctrinas desde las que se mueven en las más altas cumbres de la mística y del renunciamento, hasta las que asumen los aspectos más vinculados con las realidades del mundo material. Espiritualismo y materialismo se hallan entremezclados en Oriente y en Occidente. La tendencia actual entre los investigadores va reconociendo cada vez más que la humanidad es una mezcla de

(*) *Oriente-Occidente*, a. XIII, n. 1/2, 1996

1. El tema de la comparación entre Oriente y Occidente ha sido objeto de importantes estudios en las últimas décadas. El más reciente se debe al Prof. Hajime Nakamura: **Parallel Developments. A Comparative History of Ideas**, Kodasha, Tokyo, 1975. Remitimos también a nuestro trabajo: **Síntesis comparativa de la metafísica de Oriente y Occidente**, presentado en el “Coloquio Filosófico Internacional sobre Metafísica Cristiana hoy”, organizado por COMPEFIL, Sao Paulo, 1979 y publicado en la Revista “Oriente-Occidente”, Año 1, N° 2, 1980, págs. 169-188.

espíritu y materia, de contemplación y razón, de mística y pragmatismo en Oriente como en Occidente. Nosotros mismos nos hemos referido más de una vez a estas precisiones, necesarias si queremos interpretar en su verdadero enfoque la realidad del desarrollo cultural oriental y occidental.

Sin embargo, sin llegar a un excesivo simplismo, hay que reconocer que ha habido un “predominio”, un “acento”, de valores que son los que han dado lugar a cierta antítesis entre la mentalidad de ambos polos.

Lo que acabamos de decir puede aplicarse a los tres grandes tipos de cultura, inspirados por las tres filosofías más importantes del Asia, es decir del hinduismo (India) del taoismo (China) del budismo (India y Sud-este Asiático, también China y Japón). Dado la inabarcable extensión del tema, vamos a limitarnos sólo al caso de la India, que sin duda es uno de los más relevantes para el estudio del espíritu de Oriente.

La pregunta típica que ahora nos hacemos es: ¿cuál ha sido la relación de las filosofías de la India, en particular del hinduismo, y el maravilloso progreso de la ciencia y la tecnología actual? Trataremos de dar algunas respuestas aproximadas a este interrogante desde tres perspectivas: la filosofía, la historia, y la realidad de la India actual.

I. La ciencia en la India desde la perspectiva filosófico-religiosa.

Los principios filosóficos-religiosos que “parecen” frenar el interés por la ciencia y el progreso científico son diversos. Vamos a tratar de señalar solamente seis de los conceptos que son propios de la filosofía hindú y que expresamos por cuatro términos clásicos: Brahman, Mâyâ, Anâtman, Moksha, Samâdhi, Bhakti.

1. Brahman. Esta es la palabra clave dentro del hinduismo. Brahman es la

realidad última, el principio último de todo el universo. Su esencia es la unidad.² La más estricta unidad. Nada de pluralidad o diversidad que pueda haber, ni siquiera concebirse, en él. La unidad, como esencia del ser absoluto, es preconizada por todas las grandes religiones y filosofías. Pero en la India ha existido una fuerte interpretación de la unidad más estricta. Especialmente en los Upanishads. Puede decirse que la mayoría de los comentaristas les atribuyen la “unidad” más estricta hasta llegar al “monismo” más absoluto.³

2. Mâyâ. Pero uno de los puntos más caracterizados de la filosofía india es la desvalorización metafísica del mundo sensible. El término sánscrito **mâyâ** significa ilusión. Y el hecho de que tomamos la ilusión como si fuera una realidad es una ignorancia que también tiene su expresión clásica **avidya**. La cosmovisión del hinduismo se centra en una concepción que considera el universo sensible como “ilusorio”. Sólo Brahman o Atman es real, la última y única realidad. Todos los demás objetos que percibimos, tanto con los sentidos como por la mente, no son propiamente reales sino ilusorios (mâyâ).

Es natural que lo ilusorio no atraiga el interés del hombre. Y como particularmente la ilusión se refiere al universo material, esta falta de impulso por el conocimiento y su utilización recae en la ciencia de la naturaleza y en el uso de la misma por la técnica.

3. Anâtman. Otro principio de la filosofía hindú es interpretado como una desvalorización metafísica del individuo humano, es decir, de la persona individual. Anâtman significa literalmente “no-alma”, y expresa la teoría según la cual el “yo-individual”, que captamos como la más profunda realidad de nues-

2. La “unidad” de Dios es un tema muy estudiado en filosofía y en religión. Hemos escrito un pequeño estudio sobre el mismo recientemente: **“What do we think when we say God is one”**. Publicado en castellano con el título **¿Qué significamos cuando decimos Dios es “Uno”?** en la Revista Oriente-Occidente, Año III, N°1, 1982, págs. 7-18.

3. El principal intérprete del monismo absoluto fue Shankara (s.VIII) con su escuela del advaita vedanta. Otras escuelas en la India nos ofrecen una interpretación más mitigada de los Upanishads, como Ramanuja (s.XI), y en nuestro siglo Aurobindo Ghose (1872-1950).

tro ser propio, es también una simple ilusión pues no tiene en sí realidad. Mi “yo” no es sino la realidad misma de Brahman, que se muestra en esta forma ilusoria. Brahman es por tanto, en este caso particular del hombre de una manera especial, la única y sola realidad existente.

El mundo interior del yo, lo mismo que el universo entero no es en sí real sino ilusorio. La consecuencia lógica sería el desentendernos de todo ese mundo aparente, o por lo menos, reducir el interés a un nivel muy relativo, sin el impulso de hallarse frente a algo valioso en sí, como es el mundo real.

No es que se niegue simplemente el mundo ilusorio. Se lo tiene como una necesidad espontánea y como un fenómeno que nos presenta el marco en que nos debemos mover. Pero con conciencia despierta de su irre realidad.

4. Moksha. Moksha significa literalmente liberación. Pero el contenido profundo de esta liberación es precisamente liberarse del mundo material y de la ilusión en que ello sumerge. Por eso representa cierta desvalorización de la realización personal y sensible respecto de la espiritual. Moksha señala el ideal de “autor-realización” del hombre. El de alcanzar la meta propia de su ser. Ahora bien, ésta es para el hinduismo la de descubrir su identidad con Brahman por el reconocimiento de la nulidad e ilusoriedad de todas las cosas ilusorias que nos rodean como si fueran reales. Moksha es “liberación” de todas las ataduras con que nuestro espíritu, que es de suyo Brahman, se siente como un yo individual con la proyección errónea de que él y sus objetos de interés son reales. Esta es una liberación propiamente espiritual al descubrir y realizar su identidad con el Absoluto.

5. Samâdhi. Significa “concentración”. Es el octavo y final paso de la realización dentro de las técnicas del yoga, tal como lo sistematizó Patanjali en el siglo II a. de C. Pero, aunque desarrollado en el fondo del sistema yoga, ha sido aceptado en lo substancial por los demás sistemas filosóficos ortodoxos de la India, incluso por el budismo que no es ortodoxo. Es el estado de “libe-

ración” verdadera, en que el alma se libera de los lazos de la “ignorancia” para conocer la ilusoriedad de todas las realidades que alimentan los sentidos y la mente. Es el final de esa interiorización tan propia de la filosofía oriental que por la fijación de la mente (dhâraṇa), meditación (dhyâna) y la concentración final (samâdhi) la mente se une a sí misma, libre de toda atadura externa e interna, hasta confundirse con la conciencia propia que es el Absoluto, es decir Atman o Brahman. El ideal de la liberación del hombre es un estado de paz, felicidad y realización perfecta de sí mismo que es inefable, porque no puede expresarse con un acto de conocimiento. He aquí las principales características de las filosofías clásicas de la India, entre otras varias que se deberían agregar. Están todas ellas inspiradas en los Vedas y en los Upanishads, y por ello se denominan “ortodoxas”. Tomadas estrictamente, en su sentido literario, ofrecen para muchos orientistas, y más aún para los occidentales en general, la impresión de que se frena todo interés por las preocupaciones de la vida sensible, apoyadas en los sentidos y aún en el mismo conocimiento.

6. Bhakti. Finalmente, hay otra característica propia de la tradición hindú, que parecería alejarla del mundo material y de los intereses prácticos de la vida. Es el espíritu de “devoción” (bhakti) que ha penetrado siempre y profundamente toda la tradición y todas las manifestaciones del hinduismo. Bhakti no es una actitud especulativa sino vital, por la que se siente la adoración a la divinidad como un medio para la salvación (moksha), es decir para la realización y felicidad humana. Es un sentido místico de la vida, de las cosas, del universo y de la historia. Aún hoy es impresionante la devoción con que adoran a la divinidad, a las diversas representaciones de Brahman bajo las formas de una divinidad personal (Brahman, Shiva, Visnu y demás deidades) que figuran en el panteón hindú. Aún los más agudos autores especulativos, los de vuelo más metafísico y teórico, participan de esta vivencia mística y devocional, expresada en el culto y la oración, los ascetas, las peregrinaciones a los santuarios, etc.

También esto ha sido señalado como uno de los casos de la retracción del

hinduismo frente al mundo material, terrestre y temporal, y, por tanto, como una de las causas de la falta de interés por el estudio y el progreso científico y tecnológico. El resultado habría sido la falta de desarrollo que se atribuye actualmente a algunos países orientales.

Por lo demás, aún los más rígidos sistemas monistas, han distinguido los dos planos, el de la realidad pura y el de la fenoménica, constituida ésta por el universo material con sus cambios y sus leyes, en los que el hombre debe vivir y por ello conocer.

Con esto aparece claro que la filosofía en la India no es una parte tan homogénea que pueda ser clasificada unilateralmente en algún sistema filosófico. Hay varios sistemas que se han ocupado directamente de la filosofía natural y han expuesto su propia metafísica concordantemente. Pero es importante subrayar que aun los sistemas monistas, como el Vedanta advaita, han dejado su "curso natural" a la realidad del mundo sensible. Lo que han acentuado, a veces con exceso, es la conexión de todo el mundo fenoménico con una realidad absoluta, y señalado, con toda razón, que la realidad ni está toda en el mundo fenoménico, ni se agota con él, ni puede explicarse por sí sola.

II. La ciencia en la India desde la perspectiva histórica

Pasemos ahora a considerar la realidad histórica del desarrollo de la ciencia en la India. Por de pronto era natural que el interés por la filosofía en general, despertase la inquietud mental por aclarar todos los misterios del hombre, de la naturaleza y del universo. Por ello no podía menos de crecer o de desarrollarse un estudio más sistemático y experimental del cosmos en que el hombre se mueve. No era posible separar, y menos en la tradición india totalizadora, la ciencia del mundo natural y la filosofía del mundo espiritual.

Pero además, de hecho, algunos progresos importantes en la ciencia se debieron a la filosofía en India.

Desde que Alejandro Magno llega a la India (330 a. de C.) se inicia un intercambio de experiencias y conocimientos de ésta con Grecia. Los indios recibieron los grandes progresos de la geometría griega, pero ellos, a su vez, contribuyeron con aquellos elementos en que Grecia no estaba tan desarrollada, es decir, las matemáticas, con las bases de álgebra y trigonometría. Varios siglos antes de Cristo en India se conocía el llamado teorema de Pitágoras y se logró una solución muy aproximada de la raíz cuadrada. Estas se conocían por unas reglas que se han descubierto y los guiaban en la construcción de los altares.⁴ Hacia mediados del siglo V aparece ya la separación entre la filosofía y las matemáticas en tratados aparte, llamados **Siddhāntas**.⁵ Son cinco y se conserva el primero de ellos **Sūrya-siddhānta**.

Pero sólo hacia el siglo VI de nuestra era se produce en la India el gran desarrollo de las ciencias.

Los **Salva-autras** son los libros de matemática más antiguos, pues se estima que pertenecen al siglo IV a III antes de Cristo.⁶

La figura más sobresaliente de India durante el siglo VI fue un notable matemático, geómetra y astrónomo: Brahma Gupta (nacido 598).⁷

Una de las contribuciones más importantes para el futuro de la ciencia y de la humanidad fue la creación del valor y posición de los números, y el invento del cero.

En un principio los indios adoptaron la numeración de los egipcios y griegos, y comenzaron a escribir los números con letras sánscritas del alfabeto

4. Sedgwick, W. T. And Tyler, N. W., **A short history of science**, Macmillan, New York, 1923, p.157.

5. Sánchez Pérez, A.J., **La aritmética en Roma, en India y en Arabia**, Consejo superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1949, p.66.

6. o.c., p.65

7. Ibid. p.69

sánscrito llamado **devânâgari**. Pero realizan el gran invento de la escritura romana con siete letras y dieron un valor propio al lugar que ocupaban las cifras. Así el primero de la derecha significa las unidades; y de derecha a izquierda las decenas, centenas, etc. A ellos agregaron una cifra especial sin valor, el cero, pero que representa un progreso y una simplificación increíble en la escritura de los números.

Posteriormente pasaron a representar las cifras por medio de signos especiales en vez de letras y así nos legaron el sistema que actualmente se posee en occidente desde hace 1500 años. Los árabes adoptaron la numeración y cifras de los indios con signos parecidos y la pasaron a Occidente, por lo que ha quedado el nombre de numeración arábica.⁸

Con razón ha podido escribir Cajari: “el mayor progreso de los indios, y aquel que, entre todas las investigaciones matemáticas, ha contribuido más al progreso general de la inteligencia, es el de la invención del principio de la posición en la escritura de los números”. Y por su parte, Fonte ha podido escribir: “Ciertamente si uno entiende por álgebra la aplicación de las operaciones aritméticas a la composición de magnitudes de todas clases, sean ellas números racionales o irracionales o espacios magnitudes, entonces los sabios brahmines del Indostán son los verdaderos inventores del álgebra”⁹

El último gran autor científico de esta etapa floreciente de la India es Bhaskara (nacido 1114) quien escribió en 1150 una notable obra de matemática y astronomía”.¹⁰

A fines del siglo X tomó fuerza la invasión mahometana y ella debilitó el movimiento científico que se había desarrollado durante unos seis siglos en la India.

8. Sedgwick-Tyler, o.c.,p. 156.

9. Autores citados por Sedgwick-Tyler, p. 156.

10. Sánchez Pérez,o.c.,p. 71.

La misma suerte corrió la filosofía desde fines del siglo XII. El hinduismo se retrasa encerrándose en sí mismo como autodefensa frente a una amenaza a su propia cultura. Sólo resurgió la filosofía desde fines del siglo XIX y el impulso del desarrollo científico nacional a partir de la independencia de 1947.

Haciendo este trabajo trataremos de precisar hasta qué punto las tradiciones filosófica y espiritual de la India son las responsables de la decadencia científica en algunos períodos de su historia. Veamos ahora cuál es la realidad actual.

Las ciencias fisicomatemáticas en la India actual

En términos generales, debemos adelantar que es sorprendente el alto nivel científico y tecnológico alcanzado por la India a partir de su independencia. Decimos que es “sorprendente”, porque dada la atmósfera mística e idealista de la tradición hindú, no se preveía la posibilidad de un salto hacia las avanzadas de la ciencia en tan breve lapso de tiempo. He aquí ahora cómo se desarrolló el proceso para llegar a este resultado.

a) La situación en el momento de la independencia política

Cuando el 15 de Agosto de 1947 India se encontró, al fin, dueña de su destino, el estado de postración general, económico y educativo era alarmante. Nehru lo ha descrito en términos muy precisos, en sus análisis de los antecedentes históricos de los problemas del momento en su gran obra “The Discovery of India”.¹¹

11. Nehru, Jawaharlal, **The Discovery of India**, Abridgement by C.D.Narasimhaiah, Indian Council for Cultural Relations, New Delhi, 1976.

Bien puede decirse que en lo que se refiere a la economía, la instrucción y la agricultura, éstas habían sido prácticamente asoladas, anuladas durante el período de la colonización inglesa. Inglaterra sacó de la India las riquezas naturales que ésta poseía y no hizo por su parte un esfuerzo por revertir sobre la India algo que le permitiera prosperar.

Nehru describe “la destrucción de la industria de la India y la agricultura”. “La liquidación de la clase de los artesanos llevó al desempleo en una escala prodigiosa”.¹² “La crisis de la industria se extendió rápidamente por el campo y llegó a una crisis de la agricultura”.¹³ “Uno puede calcular solamente que alguna hada todopoderosa y milagrosa, un agente sobrenatural, habría movido uno de sus métodos (de los británicos) y hecho al agricultor indio el más pobre y el más miserable de la tierra.”¹⁴

En cuanto a la educación, es bien sabido: quedaba en la India una población de 80% de analfabetos. La educación superior era promovida principalmente para habilitar a los hindúes como funcionarios del gobierno.

¿Cuáles fueron los factores que determinaron el renacer político, económico y científico de la India?

b) Factores de progreso después de la independencia

El primer factor de progreso fue la nueva conciencia que surge en la India de su propia identidad. Después del primer siglo de dependencia, la superioridad de la organización de los ingleses creó una especie de desconfianza en los valores propios de la tradición hindú y el afán de parecerse a los ingleses. En cierta manera parece que los indios se avergonzaron de su propia cultura y en bastantes casos trataban de educar a sus hijos para hacerlos de mentalidad

12. O.c., p. 188.

13. Ibid., p. 189.

14. Ibid, ibid.

occidental. Tal es el caso del padre de Aurobindo Ghose, de quien nos ocuparemos después.

Pero ya desde fines del siglo XIX se produjo una reacción de autoafirmación nacional, de interés por los valores literarios, filosóficos, religiosos y artísticos de la India, así como del estilo de vida creado a través de milenios. Este movimiento es conocido por los historiadores como neo-hinduismo, que tuvo egregios representantes como Vivekananda, Tagóre, Gandhi, Aurobindo, Radhakrishnan y Nehru. Ellos se aplicaron al estudio de las fuentes, los Vedas y los Upanishads, la literatura ética y los grandes sistemas filosóficos.

Pero hay una figura que ha tenido especial gravitación en este despertar nacional. Gandhi contribuyó como nadie a revivir la conciencia espiritual de la India y de su sentido de unidad nacional, cultural e histórico. Fue el jefe espiritual en que cristalizó el movimiento del encuentro de la India consigo misma, firme, según la más pura tradición hindú, sin odio, ni violencia, ni nacionalismo egoísta. Sólo con el ideal de la verdad y de la paz.

He aquí como Nehru describe lo que significó Gandhi para la construcción de la nueva India: “Las gentes de mi generación en la India, fueron especialmente moldeadas y condicionadas por una serie de acontecimientos que no es probable que vuelvan a producirse. No sólo entramos en contacto con un gran hombre y poderoso dirigente (Gandhi) que nos sacudió de arriba abajo, alteró nuestras vidas y nos arrastró lejos de la rutina normal de la vida, sino que también fuimos testigos y participantes de sucesos de importancia histórica... Siempre había algo en lo que afirmarse, un jefe que era como una roca y un faro y un movimiento que nos electrizaba sacando todo lo mejor de nosotros... No nos consumía el odio como lo suele hacer en los conflictos y más especialmente en las contiendas nacionalistas... Gandhiji estaba siempre ante nosotros y en nuestra mente.”¹⁵

15. **Visión de la India**, (Extracto de la obra de Tagore, Vivekananda, Gandhi, Azad, Radakrishnan y Nehru), Consejo Indio de Relaciones Culturales, New Delhi, 1983, págs. 203-204.

Gandhi tuvo in mente hacer surgir de las entrañas de la tradición de la India el impulso que, partiendo de las raíces de la más pura cosmovisión hindú, llevó a la India hacia una serena autoafirmación y a su desarrollo como estado moderno.

Pero, ¿cuál ha sido la actitud de los intelectuales indios respecto del progreso científico y tecnológico, en particular en lo que se refiere a la tradición filosófica religiosa social de la India? No han faltado, dentro de la misma India, intelectuales y estudiosos que han clamado para que la nueva nación se librase del peso estático de la tradición, que clasificaban de lastre.

Sin embargo, la mayoría de los conductores políticos y de los intelectuales se han inspirado en un criterio más realista. Admiten que hay que purificar algunos elementos que no son esenciales de la tradición en sí misma; éstos son excrescencias circunstanciales que se han ido adhiriendo al legado humano de la India. Más todavía, es necesario asumir este legado como el mejor punto de partida que servirá a India como el mayor impulso de su futuro desarrollo.

Recojamos como ejemplo el testimonio de dos de los más significativos representantes de la nueva India, un líder espiritual y un líder político: Aurobindo Ghose y Jawaharlal Nehru.

Aurobindo Ghose (1872-1950) nace en el mismo momento histórico en que parece haberse desdibujado más el espíritu nacional de la India. Por eso, su padre lo quiso educar a la inglesa. Pero él, ya primero en Londres y luego en su país, sintió el fervor del espíritu patriótico de su pueblo, luchó como político y revolucionario por la independencia de la India, creyó que era necesario retornar a las fuentes de la espiritualidad india y se consagró a escribir y trabajar por la construcción de un ideal de humanidad en la tierra.¹⁶

16. Su obra principal a la cual nos vamos a referir es **La Vida Divina**, Tres volúmenes. Traducción del inglés por H. v. Morel, Ed. Kier, Buenos Aires, 1971.

1. Señaló con énfasis que el hinduismo milenario presenta cierto “rechazo de la materia” que se opone al progreso del mundo sensible: “es esta rebelión del Espíritu contra la Materia la que durante 2000 años – desde que el budismo alteró el equilibrio del antiguo mundo ario-, dominó cada vez más la mente hindú”.¹⁷ Aurobindo sostiene el valor de la materia en sí misma como una manifestación real de la “realidad omnipotente”, de la “vida divina”.

2. Pero para Aurobindo, el revalorizar la materia no es una negación de la tradición hindú sino que es una exigencia de las mismas fuentes espirituales del hinduismo. Aurobindo vuelve a las raíces de su cultura, al Vedanta, pero no el Vedanta de la escuela de filosofía metafísica sino el del “Vedanta original”, los Upanishads. “La tierra es su base, dicen los Upanishads cuando representan el alma que se manifiesta en el universo, y ciertamente es un hecho que cuanto más ampliamos y aseguramos nuestro conocimiento del mundo físico, más ampliamos y aseguramos nuestro fundamento para el conocimiento superior, incluso el supremo, el de Brahmanvidya”¹⁸

Lejos de haber oposición hay una mutua compenetración y complementariedad: “Nada puede ser más notable y sugestivo que el alto grado en el cual la ciencia moderna confirma, en el dominio de la materia, las concepciones e incluso las fórmulas mismas del lenguaje a las que se llegó por un método muy diferente en el Vedanta, el Vedanta original, no de las escuelas de la filosofía metafísica, sino de los Upanishads. Y éstos, por otra parte, a menudo revelan su pleno significado, su más rico contenido cuando se los aprecia bajo la nueva luz esparcida por los descubrimientos de la ciencia moderna, por ejemplo, esa expresión vedántica que describe a las cosas del cosmos como “una sola semilla dispuesta por la energía universal en forma multitudinaria”¹⁹ Por eso, la tensión materialismo-espiritualismo es el ideal de Aurobindo. Ambos tienen su valor y razón de ser: “si el materialismo está justificado en su punto de vis-

17. O.c., p. 29.

18. Ibid, p. 17.

19. Ibid, p. 10.

ta de insistir en la materia como realidad en el mundo relativo como única cosa de la que, en cierto sentido, podemos estar seguros, y en el más allá como totalmente incognoscible, si no inexistente... de igual manera lo está el asceta (sanyasin) enamorado de ese más Allá, justificado en su punto de vista de insistir en el puro espíritu como realidad en la cosa única libre de mutación, nacimiento y muerte, y lo relativo como creación de la mente, y los sentidos un sueño, una abstracción en sentido contrario de la mentalidad que sea parte del conocimiento puro y eterno”²⁰ “La materia es una forma y cuerpo de lo que percibimos como espíritu.”²¹

El asceta rechaza la materia. El materialista rechaza el espíritu. Para Aurobindo ambos son necesarios. “Así como hemos visto en cuán gran proporción el materialismo ha servido a los fines de lo divino, de igual manera debemos reconocer el servicio mayor aún prestado por el ascetismo a la vida.”²²

3. Por eso fue Aurobindo un impulsor del progreso científico, necesario para la India, como condición de su progreso integral: “espíritu (purusha) y materia (prakriti) son dos eternos amantes que poseen su perpetua unidad y gozan de su constante diferencia.”²³

4. La inserción de la cultura de la India en la universal está arraigada en el principio más culminante del pensamiento de Aurobindo: “La unidad de la humanidad” y la “unidad cósmica”. Todo el universo aspira a esa Unidad, que es el fin y el ideal permanente de la evolución. Todas las escalas del ser, lo que Aurobindo llama “el séptuple acorde del ser”, desde la materia hasta el espíritu, están integradas en la unidad. En la unidad misma del Absoluto, sin que por otra parte pierdan su propia realidad. El ideal universalista de una sociedad

20. Ibid, p. 20.

21. Ibid, p. 237-238.

22. Ibid, p. 30.

23. Ibid, p.28.

unificada lo ve Aurobindo en el espíritu de la India como una especie de realización de “el cielo en la tierra”.

Jawarhalal Nehru. Este constructor político social de la India moderna ha tenido también como ideal la conjunción de la filosofía, la religión y la ciencia. Respecto de su patria y sus tradiciones ha insistido con frecuencia en los cuatro puntos señalados:

1. En cuanto a la crítica de los elementos negativos que se agregaron a los grandes ideales de la tradición, Nehru ha tenido expresiones muy enérgicas, pero que deben interpretarse dentro del conjunto de su pensamiento.

“India debe romper con mucho de su pasado y no permitir que éste lo domine al presente. Nuestras vidas están abrumadas con la madera seca de ese pasado; todo lo que está muerto y ha servido a su propósito debe desaparecer”.²⁴

“No es que tengamos que romper con el pasado, pero todo el polvo y la suciedad de los años que lo han cubierto y lo han escondido y han ocultado su interior belleza y significación, todas las excrescencias y distorsiones que han retorcido y petrificado su espíritu lo han colocado a éste en marcos rígidos y han impedido su crecimiento.”²⁵

Y sigue más adelante: “Nosotros tenemos que liberarnos de los caminos tradicionales de pensamiento y de vida, a pesar de todo el bien que ellos hayan hecho en tiempos pasados, y de que había mucho bien en ellos; pero han cesado de tener significación el día de hoy”.²⁶

Pero Nehru no deja de recordar que este salto hacia adelante y esta corrección del lastre del pasado debe hacerse basándose mejor en los grandes valo-

24. **The Discovery of India**, Edic.citada, p. 266.

25. Ibid, p. 267.

26. Ibid.

res de nuestra tradición histórica. En los grandes principios espirituales y en los grandes valores de la tradición hindú. Escuchemos sus palabras:

“Pero esto no significa que deba romperse u olvidar la vitalidad y energía del pasado. Nosotros no podemos nunca olvidar los ideales que han movido nuestra raza, los sueños del pueblo de la India a través de los tiempos, la sabiduría de los antiguos, la energía animada y el amor de la vida, de la naturaleza y de los antepasados, su espíritu de curiosidad y aventura mental, el reto de su pensamiento, sus espléndidos logros en la literatura, el arte y la cultura, su amor por la verdad y por la belleza y la libertad, los valores básicos que ellos establecieron, su comprensión de los misteriosos caminos de la vida, su tolerancia para otros modos distintos de los de ellos, su capacidad para absorber otros pueblos y sus realizaciones culturales, para sintetizarlos a ellos y desarrollar una variada y entrelazada cultura; ni podemos nosotros tampoco olvidar las millares de experiencias que han construido nuestra antigua raza y que se hallan insertos en nuestro subconsciente. Nosotros no los olvidaremos nunca, ni cesaremos de enorgullecernos de nuestra noble herencia. Si la India los olvida ella no continuará siendo India, y se perderá mucho de lo que la ha constituido a ella y constituye nuestra alegría y nuestro orgullo cesará de existir.”²⁷ Jawarhalal Nehru no puede ser más explícito en este punto.

3. Pero no es tampoco más enérgico Nehru cuando habla de la necesidad del avance de la ciencia y de la tecnología para la India.

“Estamos zambulléndonos en el mundo de la ciencia y la tecnología y tratando de organizar nuestros conocimientos de forma que dominen más las fuerzas de la naturaleza. Y nos encontramos retenidos, no sólo por nuestra pobreza y subdesarrollo, sino también por algunas ideas y costumbres heredadas. No hay futuro para nosotros sin ciencia y tecnología. Y, al mismo tiempo,

27. Ibid.

ese futuro será hueco y vacío y carente de todo significado real si ignoramos nuestro pasado.”²⁸

Acá está el meollo del pensamiento de Nehru, gran impulso científico y tecnológico a pesar de la pobreza y mantenimiento de los valores del pasado.

4. Él dice que debe llegarse a una síntesis entre filosofía, religión y ciencia. Insiste repetidamente en que “tanto la religión como la ciencia han contribuido en gran manera al desarrollo de la humanidad, pero que ambas también han tenido sus deficiencias. La religión y la filosofía abren un dominio del más allá, el sentido de esta vida activa, sumergida en el mundo de la materia, que la ciencia no nos puede descifrar. La ciencia, por otra parte, nos ha dado el método empírico objetivo de investigación que nos ha permitido descubrir el valor, la utilidad y la belleza del mundo material.” La ciencia tiene su propio método y la religión el suyo. La ciencia tiene su propio valor y la religión el suyo.

“La ciencia se maneja en el campo del conocimiento positivo; pero cuál ha de ser la actitud del hombre a tomar ante tales hechos, está más allá del campo de la ciencia.”

“Los últimos ideales del hombre puede decirse que son el alcanzar más conocimiento. La realización de la verdad, el aprecio de la bondad y de la belleza. El método científico de investigación objetiva no es aplicable a todo esto, y mucho de lo que es la fuerza vital, y mucho de lo que es vital en la vida, parece estar más allá de los fines de la vida, la sensibilidad al arte, a la poesía, la emoción que produce la belleza, el reconocimiento interior de lo bueno”.²⁹

Para Nehru la religión tiene método y objetivos diferentes: “Muy diferen-

28. Ibid, p. 205.

29. Ibid, p. 268-269.

te es el método de la religión. Como quiera que principalmente se preocupa de las regiones que están más allá del alcance de la investigación objetiva, la religión utiliza la emoción y la intuición. Y entonces ella aplica su método a cada aspecto de la vida, aún a aquellas cosas que son capaces de investigación intelectual y observación.”³⁰

5. Integración de la filosofía, la religión y la ciencia; integración del Este y el Oeste; integración del presente y del pasado.

El resultado final de esta visión universal de Nehru ha sido la integración de todos los elementos que deben tenerse presentes en cada momento de la historia, para avanzar en el progreso del espíritu y de la ciencia. Apenas la India consiguió su independencia, puso en marcha su propio desarrollo. Éste ha sido sorprendente, aunque por desgracia desconocido por muchos hombres de Occidente. Veamos algunos datos:

“Por lo tanto con la actitud y el método de la ciencia, aliados a la filosofía y con reverencia por todo lo que está más allá, es como nosotros debemos afrontar la vida. Así nosotros debemos desarrollar una visión integral de la vida que abraza en su amplia finalidad el pasado y el presente con todas sus alturas y profundidades y mirar con serenidad hacia el futuro”.³¹ Lo dicho debe aplicarse también, como Nehru explícitamente enseña, a la atención a las diferencias entre el Este y el Oeste. “La ciencia ha dominado el mundo del Oeste y todos allí pagan tributo a ella, y, sin embargo, todavía está el Oeste lejos de haber desarrollado la real actitud propia de la ciencia. Éste debe todavía llevar consigo el espíritu y la carne a una armonía creativa. En la India en muchos aspectos obvios, nosotros tenemos una gran distancia que atravesar. Y sin embargo todavía hay unos cuantos grandes impedimentos en nuestro camino; pero la base esencial del pensamiento indio en el pasado, aunque no en sus

30. Ibid, p. 269.

31. Ibid, ibid.

últimas manifestaciones, coincide con la actitud y el método científico, lo mismo que con el internacionalismo.”³²

Nehru insiste en la necesidad de la integración del Este y el Oeste, en sus métodos y en sus objetivos para alcanzar el último objetivo fundamental del hombre. “India, lo mismo que China, deben aprender del Oeste, porque el Oeste moderno tiene mucho que enseñarnos y el espíritu del tiempo actual está representado por el Oeste. Pero el Oeste está también necesitado de aprender mucho, y sus avances en la tecnología llevarán muy poco alivio, si él no aprende algunas de las profundas lecciones de la vida, que han absorbido la mente de los pensadores en todos los tiempos y en todos los países.”³³ El Oeste, “con todos sus grandes y múltiples logros, no parece haber alcanzado un éxito notable en haber resuelto de esta manera los problemas básicos de la vida.” El conflicto le es inherente, y periódicamente aparecen tendencias de autodestrucción en una escala colosal. Parece que le falta algo para darle la estabilidad, algunos principios básicos para dar sentido a la vida; aunque yo no puedo decir cuáles sean éstos. Sin embargo, como quiera que es dinámico y lleno de vida y curiosidad, hay esperanza de ello.”³⁴

De esta manera llega Nehru a esa síntesis de integración de todos los factores del pensamiento, de la historia y de la vida, que son necesarios para el progreso de una nación y su ideal es aplicarlos en la India.

Conclusión

Es un hecho comprobado por quien tenga mediana información sobre la historia de la India, que en ella floreció, durante más de dos milenios, una exuberante actividad literaria, filosófica, religiosa y artística que ha pasado a ser un legado universal para la humanidad.

32. Ibid, p. 269-270.

33. Ibid, p. 266.

34. Ibid, ibid.

Es también un hecho que, como fruto de su cosmovisión del universo y de sus especulaciones filosóficas, la India alcanzó un alto desarrollo de las ciencias exactas físicas y naturales, en particular desde el s.VI a. de C. hasta el siglo XIV de nuestra era.

¿Cómo explicar que desde ese momento se haya oscurecido el empuje creador de una civilización tan pujante? Algunos han lanzado con frecuencia la interpretación de ese hecho histórico como una consecuencia de la espiritualidad dominante en la India, en su filosofía y en su sentimiento religioso y devocional y en su relativización del universo sensible.

La mayoría reconoce que la tradición espiritualista hindú ha sido parte responsable de esta decadencia, pero que a pesar de ello ofrece siempre una base de impulso y de motivación, que pueden y deben hacer resurgir hasta el nivel de las máximas creaciones, humanistas, científicas y tecnológicas de los dos últimos siglos de la humanidad.

Nuestra conclusión, después de los análisis que hemos podido hacer a través del presente trabajo, coincide fundamentalmente con la segunda interpretación. Pero creemos que debe precisarse con más nitidez la responsabilidad de los diversos factores que intervinieron en este fenómeno histórico.

a) En primer lugar, nos parece evidente que ni la filosofía, ni la religión, ni la espiritualidad propia del pueblo del subcontinente fueron la causa definitiva y principal de los cinco siglos de relativa debilitación de la actividad cultural y científica.

b) Por el contrario, la clásica tradición de la India contenía todos los factores básicos y fundamentales del espíritu humano para explorar la realidad, tanto espiritual como material, tanto del hombre como del universo. Solo un conocimiento superficial o desenfocado podría por lógica llegar a otra conclusión.

c) Los factores que desencadenaron el oscurecimiento cultural y científico que se ha observado en la India en los últimos siglos han sido los varios acontecimientos históricos, especialmente políticos, que se sucedieron en dicho período.

Mientras India fue dueña de su destino fue avanzando cada vez más en todas las esferas del conocimiento y creatividad humanos.

A causa de la ocupación de su territorio por potencias extrañas, primero influenciada por el islamismo, luego por los mongoles y finalmente por los británicos, India se inhibió y se recogió en sí misma dejando de expresarse con toda autenticidad.

Es justo reconocer los aportes valiosos en algunos aspectos hechos por el islamismo, especialmente el esplendor del imperio mongol, y los elementos de modernización que en algunos aspectos aportaron los británicos. Pero es claro también que India no podía desarrollarse como sí misma y que la cosmovisión hindú no tuvo el ambiente para desarrollarse normalmente.

Los factores histórico-políticos han cambiado la faz de muchas regiones ahogando algunas culturas y haciendo surgir otras. Para nosotros esa es la clave decisiva para interpretar el fenómeno de la India.

En una de mis primeras visitas al centro espiritual del hinduismo, la ciudad sagrada de Benares, deambulábamos por las estrechas calles cercanas al Ganges, entre la multitud abigarrada de devotos peregrinos. Las cúpulas de los templos se perfilaban sobre la ciudad, pero en las calles mismas aparecían los lugares de devoción, numerosos y pequeños altares, en los que los fieles hacían su adoración y depositaban sus ofrendas. La mística del ambiente la sentimos en toda su autenticidad y riqueza espiritual.

En esa ocasión no pude sustraerme a la convicción de que tan grandes valores espirituales no podían ser un obstáculo para que la India pudiera avanzar hacia un destino nacional moderno y brillante. Por el contrario sentí que allí estaba el impulso para autodesarrollarse desde sí misma a todos los niveles de la realización humana en la tierra, a encontrarse más la India consigo misma y poder así resolver, con su propio espíritu, sus propios problemas.

Los hechos nos han ido dando la razón.

BUDISMO Y PROGRESO HUMANO (*)

1. El Budismo ha sido presentado como una filosofía negativa de vida.

Algunos autores hablan sobre el “Budismo Nihilista” o el “Nihilismo Budista”. Ciertos aspectos de la Doctrina Budista han sido tomados en cuenta en este sentido y desde este punto de vista parece que el Budismo no puede representar ninguna ayuda para el progreso humano.

1. La proclamación de las Cuatro Verdades Nobles en el “Primer Sermón” es precisamente “cesación de deseo”, la condición necesaria de detener el samsara. Pero “deseo” parece ser el estímulo necesario para el progreso del ser humano. Sin deseo, ningún paso nuevo es dado para avanzar. La represión del deseo parece negativa para el ser humano.

2. El desarrollo Budista Nirvâna es expresado como “extinción”, y la comparación con la luz de la vela cuando se consume es muy común. Por lo tanto, la interpretación del Nirvâna como “pura cesación de la existencia” al final de la vida ha sido frecuente entre algunos intérpretes, de acuerdo con la enseñanza de muchos sutras: “como la extinción de la llama, así fue liberada su mente” (*Dijha Nikaya* II, 176). Al menos, el Nirvâna fue interpretado por muchos estudiosos occidentales: Burnouf, Barthélemy-Saint Hilaire, Childers, Rhys Davis, Pischel, Scherbatsky, Lavellée-Poussin.

3. La recomendación budista de renunciar a la “vida mundana” parece también un llamado al ascetismo, en lugar de un activo desarrollo de las posibilidades humanas.

(*) *Oriente-Occidente*, a. XIV, n. 1/2, 1997.

4. La teoría del karma, aplicada en su más estricto sentido, lleva a la conclusión que la acción propia, mala o buena, implica algún karma, y consecuentemente, no-liberación.

5. La consecuencia lógica es evitar realizar alguna acción, de acuerdo con el principio de “no-acción”. En esa doctrina la “acción” es concebida como “mal-metafísico”.

6. La Doctrina Madhyamika de Nâgârjuna ha sido interpretada como “nihilismo” puro, tanto por muchos estudiosos occidentales como orientales (hindúes).

II. No obstante, es históricamente evidente el hecho de la contribución del Budismo al progreso humano.

1. La vida de Buda fue un ejemplo de cómo aplicar la doctrina de las “Cuatro Verdades Nobles” a la actividad humana. Él mismo desarrolló una vida muy activa, viajando y organizando muchos sanghas, e incluso enseñando a legos cómo tenían que hacer para liberarse.

2. El Budismo fue la doctrina inspiradora que ayudó a crear y desarrollar tantos reinos ricos y prósperos en el sudeste asiático: Sri Lanka, Burma, Tailandia, Cambodia, Java, Vietnam. También tuvo influencia en una parte importante de China, Corea y Japón.

3. Incluso esa concepción abstracta del Budismo que es el Zen, formó parte de la doctrina inspiradora, la cual constituyó la base de una civilización tan importante como la japonesa.

4. Los Suttas de la “Sabiduría Trascendente” (como Prajñâ-Pâramitâ, Vajracchedika...) pueden y deben ser interpretados, no como nihilismo, sino

como señalando una positiva pero inefable realidad (P.T. Raju, *Idealistic Thought in India*).

5. Del mismo modo, la doctrina Madhyamika de “Shûnya” no debe ser interpretada como nihilismo puro. “Desafortunadamente la palabra ‘Shûnya’ ha sido gravemente malinterpretada... Shûnya, de acuerdo con la Madhya-mika, lo afirmamos enfáticamente, no significa ‘nada’ o una ‘palabra vacía’ o un ‘abismo negativo’. Esencialmente, Shûnya significa Indescriptible (avâchya o anabhilâpya), como que está más allá de las cuatro categorías del intelecto (Charuskoti-vinirmukta). Es la Realidad que al final trasciende la existencia, la no-existencia, ambas y ninguna.” (*Impressions of Mahayana Buddhism*), London, 1940, p. 74).

Ramakrishna señala que Shûnyarâ significa una “Realidad fundamental” (Indian Philosophy, vol.I, p. 663).

Nuestra conclusión es que el Budismo no presenta un mensaje negativo sino positivo, como es la liberación del hombre, quien es conectado con una Realidad Trascendente, y esa liberación debe ser alcanzada por medio de una actividad en el mundo del samsara, pero sin ningún “deseo” egoísta.

Finalicemos con una cita de Rhys David: “Eso es todo. No hay ninguna palabra sobre Dios o sobre el alma, ni tampoco sobre Buddha o el Budismo. Parece simple, casi árido, tan delgado y débil que uno se pregunta cómo pudo haber formado las bases para un sistema tan poderoso en sus consecuencias históricas.”

INTERVENCIONES DEL PADRE ISMAEL QUILES, S.J. EN LAS EXPOSICIONES Y DIÁLOGOS EN EL COLOQUIO “DIÁLOGO DE LAS CULTURAS”

BUENOS AIRES (VILLA OCAMPO) DEL 29 DE NOVIEMBRE

AL 2 DE DICIEMBRE DE 1977 (*) (**)

29 de noviembre:

Deseo presentar algunas reflexiones sobre el pluralismo cultural, algo así como una base metafísica del pluralismo de las culturas. El pluralismo cultural puede considerarse como una necesidad inevitable, y para algunos es, tal vez, un mal inevitable. En general uno considera la cultura propia como la que expresa mejor la realidad total del hombre, de la historia y a las otras culturas las mira como en situación de competencia. Por un empeño instintivo, en cierto modo se tiende a imponer a los demás los puntos de vista de la cultura propia, lo que impide el coloquio intercultural, el diálogo de las culturas.

Veo una analogía muy profunda entre el diálogo de las culturas – que podríamos llamar diálogo intercultural – y el diálogo interpersonal. Fundado en esta analogía surge, en primer lugar, que las diversas culturas tienen todas una unidad de origen, del que no pueden despojarse. Esa unidad de origen es la esencia humana misma. Todas las culturas son expresiones de la realidad lograda por un grupo humano. Cada grupo y cada uno de los integrantes de esos grupos tiene la experiencia humana fundamental, que es básicamente la misma en todos los

(*) *Oriente-Occidente*, a. XV, n. 1/2, 1998

(**) A 20 años de la publicación del Coloquio “Diálogo de las Culturas” en la revista *Sur*, enero-junio 1978.

hombres. Por muy diversa que sea la cultura en Japón o Estados Unidos o en España, en cada caso no se trata sino de expresiones de una misma esencia humana. Por lo tanto, en primer lugar hay unidad de origen.

En segundo lugar, dentro de esa unidad de origen advertimos una pluralidad de expresión. Cada grupo tiene una forma de expresar la misma experiencia humana. De ahí que haya tantas culturas distintas como grupos humanos existentes. Y aunque todos los individuos somos seres humanos y tenemos la misma naturaleza humana, cada uno expresa esa naturaleza de una manera original, distinta de las demás, irreductible, irreplicable. Por lo que, necesariamente, hay tantas culturas como grupos humanos constituimos.

Tercera consideración: dentro de esta unidad de origen y de pluralidad de expresiones, observamos también que ninguna de las expresiones humanas es capaz de expresar totalmente la realidad del hombre. Todas las expresiones humanas de la cultura son limitadas. No abarcan, no alcanzan a expresar la riqueza de la experiencia humana, pues cada uno de los hombres es limitado y no puede expresar totalmente sus experiencias. Esa realidad es inefable para nosotros mismos. Somos limitados individual y grupalmente para expresar la realidad de nuestra vivencia humana. De ahí que las culturas sean también esencialmente limitadas.

Consecuentemente, como cada cultura refleja una parte limitada, resulta que las culturas son complementarias. Cada una va reflejando – por naturaleza, diríamos – una faceta distinta, o poniendo énfasis en una faceta distinta. Cada individuo, cada grupo, ofrece un enfoque diverso de la experiencia humana total y por lo tanto es limitado, pues sólo abarca una parte de la experiencia. Finalmente: el análisis de estos datos de la realidad de la historia de las culturas muestra que todas las culturas son limitadas y distintas, cada una con su originalidad propia, pero a la vez todas son convergentes. Puede hablarse, por ello, de la convergencia de las culturas.

Las diversas culturas expresan un esfuerzo nunca agotado y que nunca se agotará en la humanidad, por expresar toda la riqueza de vivencias y experiencias humanas que significa la vida de los individuos, la vida de las sociedades y la historia de la humanidad. Y en esa convergencia de culturas van poniéndose de relieve aquellos aspectos que son más esenciales para el hombre, para la humanidad. Los aspectos más constructivos, más positivos, como la justicia, la paz, el amor, la comprensión, la esperanza, la fe en la vida, etc.

Por lo tanto, el fenómeno de la pluralidad de las culturas no es un mal necesario ni mucho menos. Es una expresión de la infinita e inagotable riqueza que es la experiencia humana, que filósofos esforzados a lo largo de la historia por expresar la esencia del hombre y de las cosas, nunca llegan a agotar. Todas las culturas realizan un esfuerzo por expresar en mil formas posibles: plástica, política, intelectual, social; la riqueza del ser humano, de la experiencia humana individual y social. Esto nos lleva a admitir la pluralidad de las culturas como un gran estímulo para que tengamos una gran apertura universalista. Todas las culturas son válidas a su manera; todas aportan su respectivo caudal. Pero al mismo tiempo, para que cada cultura reafirme su propio valor –tal como cada persona tiene que afirmar su personalidad frente a los demás– ha de tener conciencia de sí misma. De esta manera se logra una conciencia universalista, en la que cada uno de los miembros tiene afirmada su propia conciencia: una comunión con lo universal que afirma la propia personalidad en ese diálogo universal de las culturas.

2 de diciembre:

Quería agregar hoy un doble testimonio de dos aspectos que, me parece, están muy unidos en mí. El primer testimonio se refiere a las culturas orientales y el segundo se refiere a la UNESCO.

Afortunadamente contamos aquí con la presencia del espíritu oriental en varias intervenciones. Las del señor Takemoto se han referido al budismo, al espíritu japonés, que encarna muy bien el espíritu oriental.

Me propongo dar testimonio de lo que a mí me ha impactado y me ha impresionado en la cultura oriental. Debo confesar que en mi primera visita a Oriente, en uno de los viajes que hice con la ayuda de la UNESCO, me llamó soberanamente la atención observar que el Occidente y sobre todo la Iglesia Católica tenía, por así decirlo, un rostro occidental en Oriente. Las iglesias eran de estilo occidental, la lengua era el latín (esta experiencia tuvo lugar antes del Concilio; era preconciliar). Ahora las cosas han cambiado. Sintetizaré las etapas por las que ha pasado el diálogo entre Oriente y Occidente.

Se inició como imposición cultural del Occidente que llegó a Oriente e impuso todo: la religión, el arte, la lengua, etc. Luego el Occidente, particularmente el catolicismo, descubrió el Oriente, descubrió al “otro”, lo que es una condición necesaria para el diálogo. En la primera tentativa el Padre Ricci y de Nobile en la India reconocieron los valores de las culturas china e india y no quisieron destruirlos, sino a la inversa: hablar en católico sobre las mismas. Lamentablemente después de este primer descubrimiento se apagó el diálogo y se volvió a la desvalorización de las culturas orientales, al desconocimiento del “otro”. Esta situación se mantuvo durante mucho tiempo, hasta mediados y quizás hasta fines del siglo pasado. Aurobindo cuenta que su padre se avergonzaba de ser indio, de su cultura oriental, por lo que quiso darle a él una educación totalmente inglesa.

Pero ya en este siglo se produjo una suerte de reencuentro, de autoafirmación de las culturas, de reconocimiento mutuo y, en lo que respecta a la Iglesia Católica, ese proceso ha culminado de una manera brillante, creo, en el documento del Concilio Vaticano referido a las religiones no cristianas, que es un testimonio preciso y emocionante sobre el hinduismo y el budismo. Eso en cuanto al proceso histórico.

En lo referente al contenido, me impresionó la monumentalidad de la cultura de Oriente, la colección de Libros Sagrados del Oriente. Yo estaba orgulloso de nuestra cultura occidental y cristiana con todos los Santos Padres, los teólogos, los comentaristas, las colecciones latinas y griegas. Pero cuando llegué a la biblioteca de la Universidad de Tokio, con el profesor Nakamura que estudiaba las religiones en Oriente y vi las enormes colecciones de Libros Sagrados y de grandes comentaristas, quedé verdaderamente abrumado. El aporte de los Vedas y las Upanishads es infinito, tanto cuantitativa como cualitativamente.

Al principio tuve dificultades para dialogar con Oriente, con el hinduismo y con el budismo, a los que me refiero principalmente ahora, aunque podría decir lo mismo del taoísmo. Me encontré con grandes diferencias y con una sensibilidad muy distinta de la occidental. En realidad, todo lo que decimos en Occidente también lo dice el Oriente, pero se hace con otro enfoque, con otra mentalidad, otro relieve y eso cambia totalmente el panorama, la visión.

Enumero rápidamente, por cuanto son muy conocidas, las grandes diferencias con las que me encontré:

Existe una especie de absolutización de lo absoluto, de lo impersonal, que me chocaba mucho, pues soy sumamente personalista; de lo arracional (hay que hacer un esfuerzo enorme para expresar lo que está más allá de la razón); de lo trascendente, por contraposición a lo temporal y a lo material, que se diluye en lo trascendente absoluto. Y en cuanto a la aproximación del hombre a Dios, el hombre resulta más Dios que hombre, pues si “tú eres esto”, tú eres el absoluto, el hombre se hace uno con el absoluto. Tal aproximación del hombre a Dios hace que ya el hombre sea el absoluto mismo. En Occidente, en cambio, tenemos que el hombre es más hombre, más distinto, más diferenciado de Dios.

El diálogo parecía un tanto difícil, pero mirando más al fondo (no haciendo puente sino entrando por debajo, como diría Marías), me di cuenta que nos encontramos en lo más importante, a pesar de estas diferencias.

Son estos los puntos de encuentro, de acuerdo a mi propia experiencia. Es semejante el punto de partida, todos partimos del hombre. La pregunta inicial es: ¿qué es el hombre?

El segundo punto de encuentro: el problema de la realidad verdadera. ¿Cuál es la esencia del hombre?, diríamos nosotros en la filosofía y ellos dicen: ¿cuál es la realidad verdadera, la última realidad, el verdadero Yo en oposición al no-Yo, al yo irreal? O sea, ¿cuál es el Yo natural por oposición al yo ilusorio? el yo último, ¿la última realidad del hombre? Hay coincidencia en la situación.

Tercer punto de encuentro: la capacidad del hombre para conocerse; confianza en el hombre, confianza en el conocimiento, confianza en la humanidad, confianza en la salvación.

Cuarto punto: el valor de la experiencia. Ellos recurren más que a lo racional abstracto a la experiencia vivida. En el fondo, también todo el Occidente descende para fundar la ciencia en la experiencia.

Quinto punto: el método de la interioridad, es decir, el recurso a la experiencia interior para conocer al hombre.

Sexta coincidencia: la trascendencia. Tal vez en el Oriente está más presente que en Occidente, pero siempre es trascendencia, es decir, el Absoluto absoluto, al máximo, que hace imposible la expresión de lo inefable, lo impersonal. La impersonalidad viene a expresar la absolutez de lo Absoluto, eso que se ha llamado y se llama “el vacío”. Llega un momento en que el absolu-

to quiere ser tan absoluto que ya es vacío, la Nada, el Silencio. He encontrado en Oriente el mayor esfuerzo de la inteligencia humana por expresar lo inefable de la realidad, del Absoluto, lo ininteligible de lo Absoluto.

Dice uno de los versos de las Upanishads: “El que recurre a la ignorancia se interna en las más densas tinieblas, pero en no menos densas tinieblas se interna el que recurre sólo a la sabiduría”. Emplea los términos de “avidia” y “vidia”. Es decir, tanto por la “avidia” como por la “vidia” entran en las más densas tinieblas. Esta es la gran paradoja y comprenderlo, no perderse en esto es lo importante. Saber que con esto se accede a la verdadera realidad. Este enorme esfuerzo de la inteligencia lo han hecho racionalmente Nagarjuna y Shankara.

Último punto de coincidencia: la relación del hombre con el Absoluto. El hombre se encuentra necesariamente ligado al Absoluto, a tal punto que el Absoluto lo absolutiza al hombre. En esta relación reside la mayor diferencia de sensibilidad entre lo occidental y lo oriental. Porque en la filosofía occidental, el hombre afirma más la realidad del hombre y en la filosofía oriental, en el hinduismo y en el budismo, el hombre casi está en el Absoluto mismo. Pero esto constituye, creo, una gran base para el diálogo, en lo que yo me reencontré a mí mismo en el otro y me enriquecí en mi concepción de la filosofía, en mi concepción de la religión, en mi concepción de la filosofía del hombre, sin por eso dejar de ser tan personalista como antes.

Pero el punto del gran encuentro, en el que no aparece ninguna diferencia, casi, es en el de las experiencias místicas de Oriente y Occidente. Tanto en las grandes experiencias místicas del Zen budista, de los maestros del zen del siglo XIII como en las experiencias místicas del Islamismo, como en la experiencia de los místicos cristianos, en todas aparece la unidad de la experiencia humana frente a Dios. Es decir, en la vertical nos encontramos todos. Este es mi testimonio sobre la cultura oriental.

Voy a mi testimonio sobre la UNESCO. A mi parecer, la historia del diálogo de las culturas entre Oriente y Occidente ha sido muy difícil. Desconocidas las culturas de Oriente hasta hace relativamente poco, y desconocidas hasta hace relativamente poco las culturas africanas, las prehispánicas en América, hay que reconocer que gracias a los programas de la UNESCO, dentro del espacio de la UNESCO, ha sido posible el diálogo entre las culturas. E incluso si hemos llegado a esta reunión aquí, en esta casa, gracias a Victoria Ocampo, el mérito fundamental corresponde a la UNESCO.

—TADAO TAKEMOTO (Japón): Padre Quiles, usted ha dicho que el hombre está necesariamente vinculado a lo Absoluto. Estoy de acuerdo. Sin embargo, quisiera que usted me precisara si ese Absoluto es, para usted, lo mismo que el Creador del mundo.

—P. ISMAEL QUILES: En términos generales no se puede hablar de Creador, solamente del Principio, sin referencia a la Creación. Creación supone una distinción muy nítida entre el Principio y el todo. Creo que el Principio de todo es universal. "Honor al primer principio de todo", dicen las Upanishads. Principio, no Creador, que ya es una concepción más definida.

EL APOSTOLADO INTELECTUAL EN LA COMPAÑÍA DE JESÚS

DISERTACIÓN DEL PADRE ISMAEL QUILES, S.J., EN LA
APERTURA DEL CURSO ACADÉMICO DE 1990, EN EL AULA MAGNA
DE LAS FACULTADES DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA
DE LA UNIVERSIDAD DEL SALVADOR, ÁREA SAN MIGUEL (*) (**)

Cuando el R.P. Rector del Colegio Máximo y de las Facultades de Filosofía y de Teología me invitó a tomar a mi cargo la lección inaugural de este curso acepté con especial interés esta oportunidad. Primero porque se trataba de conmemorar los 450 años de la aprobación pontificia de la Compañía de Jesús y, segundo, de los 60 años de la fundación de este Colegio Máximo. A ello se agrega que en el Colegio Máximo inicié mi vida de apostolado intelectual hace 52 años y por ello el tema tiene singular significado para mí.

Cuando me transmitió la invitación el P. Rector, me insinuó que mi exposición tuviese un sentido testimonial, ya que mi actividad ha sido exclusivamente el apostolado intelectual. Permítanme pues, que comience con una breve relación de las experiencias que determinaron en mí esta vocación, que por cierto está muy vinculada, como antes he dicho, con este Colegio Máximo, primero, y con la Universidad del Salvador, después.

Estamos en 1922, comienzo la prueba del noviciado, en la casa histórica de San Francisco de Borja, duque de Gandía y después general de la Compañía. Por supuesto, el maestro de novicios, un espíritu profundamente devoto y con

(*) *Oriente-Occidente*, a. XVI, n. 1/2, 1999

(**) Publicado en la revista *Stromata*, año XLIX, enero-julio de 1993, N° 1/2. Con el objeto de no perder la claridad ni la fuerza de su expresión, se ha querido mantener el estilo coloquial y anecdótico de la exposición.

ardiente amor a la Compañía, me impresionó por la fuerza con que insistía, ante todo, en la devoción y el ascetismo propios de la Compañía de Jesús, pero, al mismo tiempo, repetía con intensidad los otros grandes temas de los ejercicios espirituales de San Ignacio, como el de la “generosidad” en el servicio de Cristo, el de ser excelente hasta la “especialidad” en el trabajo que se le encomendaba, la dedicación y constancia, la realización de obras permanentes; recordando el tema de Aristóteles, el mirar siempre al servicio más universal por el bien de las almas y la gloria de Dios. Nos daba ejemplos de los grandes jesuitas que en circunstancias aparentemente desfavorables se habían señalado en su especialidad alcanzando autoridad internacional. Recuerdo muy bien el del P. Weismann, quien por su enfermedad apenas podía seguir los estudios y, como debía pasar mucho tiempo en el jardín, se dedicó a observar las hormigas, de manera que pudo reconstruir sus costumbres y modo de trabajo.

Debo recordar que durante mi formación, me impresionaron varios de los especialistas en la entonces Provincia de Aragón, como el P. Ferreres en teología moral, el P. Bover en mariología, el P. Palmés en psicología, el P. Rodés en astronomía, Pujiula en biología, Navas en entomología y en la misión de la India, los Padres Heras en historia, Santapau en historia natural y Steller en sánscrito.

En 1932 la República española disolvió la Orden de la Compañía de Jesús en España, los estudiantes tuvimos que emigrar. Mi salud era precaria entonces (cosa a la que me acostumbé toda mi vida), y me enviaron a Argentina para terminar aquí mi formación.

En el Colegio Máximo, apenas a dos años de la fundación, estudié los cuatro años de teología, de los que guardo un agradable y profundo recuerdo, referido en especial, a los profesores y superiores.

Mi vocación hacia el apostolado intelectual se orientó verticalmente enton-

ces. La verdad es que mi interés original era la misión de Bombay, que dependía de la provincia de Aragón. En cuanto a los estudios, eran las ciencias físicas, especialmente la estructura última de la materia. Para ello me había preparado en el año de magisterio que realicé en España, haciendo el bachillerato de ciencias. Cuando hube terminado mi formación planteé mi inclinación para ir a cursar la carrera de ciencias físicas en la Universidad de Buenos Aires, los Padres Provincial y Rector me dijeron que no tenía suficiente salud para seguir una nueva carrera y que mi destino era ser profesor de Filosofía en el Colegio Máximo. En el año 1938 comencé mi docencia.

Encontré el Colegio Máximo ya embarcado en una dirección de apostolado intelectual, con un marcado impulso de universalidad y excelencia. Se habían iniciado las dos publicaciones: “Fascículos de la Biblioteca” y “Stromata”, y fui encargado de las publicaciones. Por mi parte impulsé la edición de una serie de estudios y de textos de filosofía del Colegio Máximo de San Miguel que fueron difundiéndose por las diversas casas de estudios de América latina y de España.

En 1940 organicé la “Muestra bibliográfica de filosofía americana y su posición en la filosofía universal”. En 1952 se hizo la Exposición internacional de la filosofía en el s.XX, cuyos catálogos se editaron.¹

Debo, pues, al Colegio Máximo, el haberme prestado el ambiente apropiado para estimular mi apostolado intelectual, que desde un comienzo se fue extendiendo, naturalmente, por América y Europa en los congresos y reuniones internacionales. Fue requerida mi colaboración en las organizaciones

1. Facultades de Filosofía y Teología, San Miguel, Catálogo de la exposición bibliográfica internacional dedicado a la Filosofía del s.XX. Preparado por el Instituto Bíblico Teológico, Universidad de Buenos Aires, Prefacio de Ismael Quiles S.J., Buenos Aires, Peuser, 1952, 466 págs. Facultades de Filosofía y Teología, San Miguel, *Muestra bibliográfica de la filosofía católica y de su posición en la filosofía universal* Catálogo “Fascículos de la Biblioteca” N° 5, Año III, Vol. II, Fasc. 2, Buenos Aires, octubre 1939, 250 págs.

internacionales, como la UNESCO, en especial, lo cual me obligó a ampliar mi horizonte de trabajo hasta las culturas orientales, a partir de una misión de la UNESCO en el año 1959.

Reflexión sobre algunos textos

Como es obvio, todos los métodos de apostolado de la Compañía de Jesús se regulan y justifican según el fin propio y peculiar para el que fue fundada. A su vez el fin de la Orden está inspirado por la experiencia espiritual de San Ignacio, cuyo resultado ha quedado explicitado en el libro de los *Ejercicios Espirituales*.²

Estos nos explican el sentido y estilo de la redacción de los otros dos documentos fundamentales: *La Fórmula del Instituto* y *Las Constituciones*.³

En relación con el apostolado intelectual nos limitamos a recoger algunas citas que nos parecen significativas para comprender la importancia que San Ignacio otorgaba a la preparación intelectual de los jesuitas y al saber superior como medio de apostolado.

1.1 *La fórmula*, señala el fin: “Servir solamente al Señor y a su Esposa, la Iglesia bajo el Romano Pontífice, Vicario de Cristo en la tierra”, y explicita el fin y los medios de apostolado de la Compañía a continuación: Fundada principalmente para emplearse en la defensa y propagación de la fe y en el provecho de las almas en la vida y doctrina cristiana, sobre todo por medio de las públicas predicaciones, lecciones y cualquier otro ministerio de la palabra de Dios, de los ejercicios espirituales, la doctrina cristiana de los niños y gente ruda, y el consuelo espiritual de los fieles, oyendo sus confesiones y administrándoles los otros sacramentos. Y, con todo, se

2. San Ignacio de Loyola, *Obras Completas*, Madrid, BAC, 1982.

3. *Ibid.*, p. 435-439.

emplee en la pacificación de los desavenidos, el socorro de los presos en las cárceles y de los enfermos en los hospitales; y el ejercicio de las demás obras de misericordia, según pareciere conveniente para la gloria de Dios y el bien común.”⁴

En esta larga enumeración de los medios o métodos, noto que en primer lugar pone “por medio de las públicas predicaciones, lecciones y cualquier otro ministerio de la palabra de Dios.” Estos tres “medios” implican el apostolado intelectual, explícito sobre todo en la palabra “lecciones”.

Al final vuelve *La fórmula* sobre el apostolado de las letras con más fuerza: “Porque en realidad este Instituto exige hombres del todo humildes y prudentes en Cristo y señalados en pureza de vida cristiana y en letras.” (n.5)⁵

En *Las Constituciones* dedica toda la parte cuarta al apostolado intelectual con el título “Del instruir en letras y en otros medios”.

En el párrafo primero introductorio a los dos capítulos, uno sobre los colegios y otro sobre las universidades, señala como el fin que derechamente pretende la Compañía, “es necesaria doctrina y modo de proponerla” y, por ello, “será de procurar el edificio de letras y el modo de usar de ello para ayudar a más conocer y servir a Dios nuestro Criador y Señor.”

Dedica San Ignacio a los colegios diez capítulos, con precisas orientaciones sobre su finalidad y su estructura, tanto para lo que se refiere a los escolares de la Compañía, como para otros de afuera. No entra en el marco de esta conferencia subrayar el empeño de San Ignacio por este tipo de apostolado. Nos limitamos a expresar que el apostolado cumplido por los colegios ha tenido una trascendencia y sigue teniéndola, verdaderamente imponderable. La

4. Ibid., p. 444-628.

5. Ed. cit., p. 435-436, IV, c.11.

historia del aporte de la Compañía de Jesús a la educación por sus colegios es reconocida por los historiadores. Para mí es obvio que el ministerio de los colegios cumple una función como uno de los medios más eficaces y de influencia universal para la formación humana y cristiana de la juventud, que se expande por toda la sociedad.

En cuanto a las universidades, San Ignacio, a partir del capítulo 11, acenúa el valor de las mismas al señalar: “Se podrá ella estender a tomar assumpto de Universidades, en las cuales se estienda más universalmente este fructo, así en las facultades que se enseñan como en la gente que concurre, y grados que se dan para otras partes con autoridad poder enseñar lo que en éstas bien aprendieron a gloria de Dios nuestro Señor.”⁶

Notamos las dos frases “que el fructo se extienda más universalmente” y “para en otras partes con autoridad poder enseñar”.⁷

Hablando en el capítulo 12 de las facultades, es conocida la prioridad que da San Ignacio a la Facultad de teología y la “Sacra Scriptura” siempre exigiendo “muy buenos maestros”, y la necesidad de las letras humanas, las lenguas clásicas y las lenguas necesarias o útiles en otras regiones, así como las artes o ciencias naturales que disponen los ingenios para la teología y ello debe ser por “doctos maestros”. También la lógica, física y metafísica (cap. 12, n.1, 2 y 3)⁸

Este apostolado de la enseñanza de ciencias o el de las universidades debe ser siempre para el solo fin de la Compañía. Por eso termina San Ignacio la cuarta parte repitiendo que siempre “ordenará el General lo que juzgare ser a mayor gloria de Dios y servicio de Dios nuestro Señor y bien universal, que es el solo fin que en ésta y todas las otras cosas se pretende” (cap. 12, n. 8)⁹

6. Ibid., N° 5, p. 439, IV, c.11.

7. Ed. cit., p. 538, IV, c.11.

8. Ed. cit., N° 1, 2 y 3, p. 539-540.

9. Ibid., c. 12, N° 8, p. 539.

Entre los documentos no hemos podido dejar de leer el Decreto 29 de la Congregación general XXXI, en el cual por primera vez aparece una congregación general refiriéndose a la investigación científica. En él se pondera la importancia de este apostolado y se lo considera, “como uno de los ministerios de la Compañía más necesarios. Es un apostolado muy eficaz... conforme con la antigua tradición de la Compañía, y responde plenamente a las recomendaciones, tantas veces reiteradas por los Sumos pontífices”. El primer número de este Decreto fortalece las razones del valor de este apostolado. Nosotros aquí solamente podemos recoger la recomendación de que “se realice este trabajo que requiere, en cierto modo todo el hombre”, recomienda el decreto a los superiores que cuiden de que los destinados al cultivo de las ciencias se entreguen primordialmente al trabajo de investigar, estudiar y escribir. Abunda el decreto en expresiones que señalan la naturaleza o importancia de este apostolado, que en cierta manera fundamenta con su autoridad las verdades cristianas y permite responder a las objeciones que a veces algunos científicos o pensadores, presentan ante la doctrina o moral cristiana. El apostolado intelectual ha sido descrito por el P. Arrupe en una carta a toda la Compañía, donde aparecen las diversas modalidades. “Me refiero tanto al apostolado que se ejerce mediante actividades intelectuales como al apostolado entre los intelectuales. Pienso en nuestros profesionales de las ciencias, la investigación, la reflexión, la literatura o el arte, en los dedicados a tareas docentes o formativas, en nuestros publicistas, aun en el nivel de vulgarización. Y cuando digo intelectuales aludo a los pensadores, investigadores, hombres de ciencia, a los profesionales de cualquier actividad típicamente intelectual. Abarco también el mundo de los jóvenes que se preparan intelectualmente, sobre todo en los niveles superiores, aunque el adiestramiento intelectual comience ya en la segunda enseñanza.”¹⁰

Es fácil señalar que el apostolado intelectual se ejercita de múltiples mane-

10. Acta Romana S.J., p. 1010-1011.

ras, distinguiendo diversos niveles según la profundidad del trabajo intelectual, desde la vulgarización hasta la más alta investigación.

Cuando Ignacio comenzó a difundir las enseñanzas de los Ejercicios Espirituales surgieron sospechas acerca de esta nueva forma de enseñar la vida cristiana y la Inquisición detuvo a Ignacio para tomarse tiempo de examinar el libro y dar su sentencia. Al final los jueces de la Inquisición de Salamanca lo dejaron en libertad reconociendo que nada había de heterodoxo en la doctrina, pero en la sentencia le prohibían que definiese lo que era o no pecado “sin haber estudiado antes 4 años”¹¹ Ignacio no poseía la base de los estudios universitarios y por eso no autorizaban que definiese en materia moral, lo cual limitaba su predicación. Ignacio dijo que obedecería mientras estaba en jurisdicción de la Inquisición de Salamanca, pero tomó una decisión definitiva para el resto de su vida, la de ir a París para estudiar en la Sorbona las artes que le permitiesen enseñar con autoridad de maestro.

Es fácil ver aquí la raíz de la vocación al apostolado intelectual en San Ignacio y por eso dedicó todo el tiempo necesario para su preparación filosófica y teológica. Y luego, al fundar la Compañía de Jesús, puso la excelencia en las Letras como condición de su apostolado “para servir mejor a la Iglesia y a Cristo su Señor”. En esto “se determinó (Ignacio) de ir a París a estudiar”. Se originó el carácter que Ignacio imprimió a su orden, vocación de apostolado intelectual. No es extraño que después, en las Constituciones, dedicara los importantes capítulos a los colegios y a las universidades y que los 16 años que estuvo al frente de la Compañía desarrollara una interesante actividad a la preparación excelente intelectual de los jesuitas y la promoción de colegios y universidades para los cuales él exigía la misma excelencia de los Colegios de la Universidad de París.

11. Ricardo García Villoslada, S.J., *San Ignacio de Loyola, nueva biografía*, Madrid, BAC, 1986, p. 300. Son al respecto de sumo interés los capítulos dedicados a la admirable actividad de S. Ignacio fundando colegios y universidades.

Impresiona profundamente ver que, en los 16 años que estuvo al frente de la Orden, con tantas obligaciones urgentes y graves de escribir las Constituciones, de dirigir la Universal Compañía, de atender los pedidos que le llegaban de todas partes de jesuitas, hubiera podido dedicar tanta atención hasta fundar 46 Colegios. Ya en 1546 estaba entusiasmado con la fundación del Colegio y Universidad de Gandía. Pronto seguirían otros, y en 1548 ante el éxito del reciente Colegio Romano, fundó los Colegios de Messina y Palermo. Y por cierto que este último recomendaba que estuviera abierto para que el fin fuera más universal. Textualmente lo consideraba como “Colegio universal o de todas las naciones”.¹² Es emocionante la amplitud de horizonte de San Ignacio que ya mostraba tan explícitamente.

Su eminente historiador García Villoslada llega a la conclusión que la Compañía nació como orden misionera, pero pronto se convirtió en orden docente.¹³

No es raro que, con este espíritu, la tradición ulterior de la Compañía se caracterizara por una dedicación intensa al apostolado de los colegios y al cultivo de las ciencias, para cumplir lo que su fundador había enseñado con su ejemplo y con sus claros preceptos en *Fórmula del Instituto* y en las *Constituciones* de la Orden.

La tradición histórica.

Después de recordar algunos de los documentos fundamentales sobre la naturaleza y la importancia del apostolado intelectual en la Compañía, debemos mencionar la tradición histórica sobre el esfuerzo realizado por la Compañía de Jesús en el campo intelectual, tanto en la formación intelectual de los jesuitas escolares, como en la educación en centros secundarios y universita-

12. García Villoslada, O.c., p. 902.

13. O. C., p. 877.

rios, y finalmente en la promoción de la investigación científica en los diversos campos del saber humano. Historia brillante tanto en lo que atañe a la educación como a la promoción de las ciencias en su difusión e investigación.

En cuanto a la educación, recordemos el valor y la influencia ejercida por la *Ratio studiorum*, reconocida por todos los historiadores de la educación. Citemos, por su carácter clásico, el famoso juicio de Bacon: “Por lo que toca al arte de instruir a la juventud, basta decir: mirad las escuelas jesuitas, ya que no se puede hallar ninguna mejor.”¹⁴

La raíz histórica

La raíz histórica de la vocación del apostolado por medio de la ciencia la encontramos en la experiencia misma de San Ignacio, quien pronto se convenció de que su trabajo apostólico sin el fundamento de las “letras” no podía tener sólida eficacia. Es cierto que la gracia de Dios no está limitada por la acción humana y puede hacer crecer la fe donde y como quiera, pero de suyo se sirve de los instrumentos naturales, de los medios de comunicación y actuación propios de la naturaleza humana.

La experiencia de San Ignacio en Salamanca fue, en este aspecto, decisiva.

Sobre las ciencias deberíamos recordar una larga lista de los científicos jesuitas de estos cuatro siglos y medio, en todos los órdenes de las ciencias. En Argentina, el P. Furlong, brillante por su apostolado intelectual por medio de la historia, nos ha dejado la imagen científica de numerosos jesuitas que sobresalieron en múltiples campos de la ciencia. Verdaderamente es una legión en la cual hay figuras de gran relieve.¹⁵

14. De dignitate et aymentiis scientiarum, Lib. VI., c. 4.

15. Furlong, Guillermo, S.J., *Los jesuitas y la cultura rioplatense*, Buenos Aires, Universidad del Salvador, 1984. Pero, sobre todo, su obra monumental en 4 volúmenes, *Historia Social y Cultural del Río de la Plata*, (1576-1610), Buenos Aires, Tea, 1969.

Refiriéndonos a las matemáticas, su famoso historiador Charles Bossut, entre los 300 matemáticos más eminentes de todas las épocas, incluye nada menos que a 11 jesuitas.¹⁶

Por cierto que entre estos 11 matemáticos jesuitas eminentes, cita a Bossut al P. Mateo Ricci, quien además de poseer un elevado nivel científico introdujo los conocimientos más avanzados de la ciencia occidental en China a principios del s. XVII. Se trata verdaderamente de una realización admirable del apostolado intelectual propio del jesuita.¹⁷ Mateo Ricci llegó a Macao en 1582 con el objeto de entrar en China lo antes posible. Era ésta una empresa ardua entonces para todos los extranjeros. Ricci, ante todo, se dedicó a estudiar el idioma chino, según la consigna que ya San Ignacio legó a todos los que iban a misionar en un país extranjero. Llegó a hablar, leer y escribir el chino con la perfección de los clásicos. Estudió filosofía y cultura china, tradujo al latín y comentó varios de esos clásicos. Además Ricci era un hombre de ciencia, matemático, astrónomo, geógrafo. Llevó consigo instrumentos científicos como atlantes, prismas, anteojos para estudiar el curso de los planetas. Pronto, en 1584, confeccionó el mapamundi donde por primera vez los chinos pudieron apreciar su posición en la tierra. Con buen criterio Ricci puso el imperio chino en el centro del mapa y marcó correctamente sus fronteras. Por cierto, que este mapa ha sido la base sobre la cual China reclama ahora ante Rusia el cambio de fronteras en varios miles de kilómetros. Una nueva edición de este mapa hecha en Pekín, contiene amplias informaciones geográficas con sus respectivas ilustraciones.

En 1601, logró llegar a Pekín como un mandarín o letrado y fue recibido por el emperador, a quien entregó objetos occidentales, como relojes, cuadros

16. Citado por Patricio Laura en *"Los jesuitas y su contribución a la ciencia físico-matemática"*, La Prensa, Bs.As., 7-4-1989, p. 11.

17. Sobre Mateo Ricci ver, W. Gardini, *El Cristianismo llega a China*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1983. Excelente síntesis sobre Ricci en c. 3: La mediación cultural del P. Mateo Ricci, págs. 45-61. con breve bibliografía específica sobre Mateo Ricci.

e instrumentos científicos y se puso al servicio del emperador como astrónomo, geógrafo y matemático, cosa que el emperador aceptó con gran interés, asignándole una pensión para su mantenimiento. Ricci le manifestó claramente al Emperador su identidad como sacerdote católico y obtuvo su autorización para construir una pequeña capilla. En el lugar en que actualmente está la catedral católica en Pekín, Ricci tuvo su residencia y su capilla. La actual catedral fue la Iglesia de los jesuitas y conserva su estilo típico colonial.

Ricci desarrolló una actividad científica y apologética intensa. Tradujo al chino los 6 primeros libros de la *Geografía de Euclides*, también la *Geometría* del mismo, y varios tratados de los libros clásicos. Compuso y publicó un calendario y diversos tratados de teorías científicas, un libro sobre los Diez Mandamientos y otro de alta apologética que llamó la atención de los letrados chinos sobre el “Verdadero concepto de Dios”.

La característica genial de Ricci fue la inculturación del cristianismo en China, interpretando en su verdadero sentido los ritos en honor de los antepasados y del mismo Confucio, como simples expresiones de respeto y de veneración por su dignidad, pero, sin sentido religioso de culto a Dios.

La falta de comprensión de esta realidad dio lugar a la famosa “disputa de los ritos” que detuvo la expansión del cristianismo a fines del s. XVII, cuando ya había alcanzado cerca de un millón de adeptos, muchos de ellos entre los letrados y en la corte imperial.

Ricci cumplió verdaderamente un auténtico apostolado científico. El mismo confiesa “Solo para propagar el Evangelio he dejado mi casa y mi patria.”¹⁸

18. Ver Gardini o.c. p. 55-57.

Una reflexión final

1. Hemos visto que San Ignacio atribuía cierta importancia básica, como supuesto o constitutivo necesario para la mayor eficacia del apostolado de la Compañía de Jesús, a la preparación en las “letras” a fin de que la transmisión del mensaje y llamado de Cristo fuera más eficaz, mejor recibido y de un fruto más universal.

Ello parece ser resultado de la intuición total de San Ignacio, tanto por su capacidad natural de captar el panorama total de la historia de la salvación del hombre por Cristo, como por las gracias sobrenaturales que recibió en el momento de su conversión y que culminaron en las inspiraciones místicas de Manresa.

Me permito interpretar este factor importante, en la claridad de la visión del fin de la Compañía y de la importancia de las “letras” entre los medios para mejor conseguir ese fin. San Ignacio comprendió la función de las letras y de la ciencia y del saber en el hombre. Quiere ayudar al hombre a conseguir su fin en su actual realidad histórica sobrenatural de la salvación del pecado por Cristo. Pero, para ello miraba al hombre en su propio ser natural, como lo indica la primera palabra de los Ejercicios en el principio y fundamento “El hombre es creado”. Ahora bien, el hombre es tal porque tiene la capacidad de saber y de amar, pero para amar debe saber y saber que sabe.

El saber de una cosa exige un saber desde la unidad. Tener una cierta visión de totalidad entre los muchos conocimientos que constituyen y diversifican los objetos. Ello por una exigencia ontológica de coherencia, es decir, de unidad en la misma multiplicidad de elementos.

2. Esta exigencia de la unidad de los conocimientos, en medio de la multiplicidad de los mismos, responde a la realidad de los seres, los cuales óptica-

mente, aunque distintos, están a su vez relacionados, formando una “unidad cósmica” en la que el hombre se halla inmerso, y, en la cual debe cumplir la aspiración de su ser por el saber y el amor. Es decir, el hombre va siendo más sí mismo por su saber, conciente de sí mismo y de la realidad de que forma parte. Va siendo más hombre, sabiendo más. El ser y el saber van aquí unidos.

3. La unidad de las ciencias y de las letras, exigida por la sabiduría humana, acerca del cosmos y del hombre, se ve abierta a la sabiduría cristiana del cosmos y de la historia. El hombre siente nuevamente la exigencia ontológica de una comprensión *unitaria* (intuición de la unidad de la ciencia y la fe por integración o síntesis, que no anula ni una ni otra).

4. En la realidad histórica actual, Cristo, por la encarnación y redención, es el punto del encuentro de esos mundos de naturaleza y gracia, historia y trans-historia, a los que el hombre ahora pertenece para realizarse y salvarse. Por Cristo la historia humana temporal aparece con sus raíces desde la eternidad y mirando a su plenitud también en la eternidad.

5. San Ignacio tuvo la intuición humana y cristiana de este hombre nuevo en Cristo, recibió la iluminación e impulso de la gracia, e intuyó un camino concreto en que se realizaba la unidad del ideal humano total. La toma de conciencia está abierta a todo hombre y a todo el hombre. El cristiano la recibe al ser adoctrinado en la fe y al creer en Cristo.

Pero, la elaboración de su significado y de la profundidad del valor que la fe en Cristo significa para el hombre, se amplía y se aclara por el análisis y la reflexión metódica de la doctrina contenida en la palabra revelada de Dios. Es el conocimiento que llamamos la ciencia cristiana, a la cual colaboran todas las ciencias del hombre, logrando así una mayor clarificación de la fe. Las ciencias, si siguen su verdadero camino, han de conducir a la fe y ésta, a su vez, ha de ayudar a las ciencias para que conozcan mejor su camino y su obje-

tivo total. Es el entendimiento que busca la fe y la fe que busca el entendimiento.

San Ignacio, en los ejercicios, nos abre la trayectoria total del hombre, desde el principio y fundamento hasta la contemplación para alcanzar amor, pasando por el punto central de la trayectoria humana, que es el llamamiento del Rey Eterno, Cristo, para que le sigamos en la doctrina y en la vida.

Por eso, en cierta manera, el apostolado intelectual es de fundamental importancia para Ignacio: En primer lugar, porque aclara al hombre la conciencia de sí mismo y de su posición en la historia de la salvación por Cristo.

También, porque todas las ciencias ayudan a comprender mejor la totalidad del mensaje de Cristo.

Además porque el conocimiento científico auténtico merece siempre ante el hombre admiración y respeto y siempre valoriza las enseñanzas cristianas que se ven confirmadas por la experiencia humana que el hombre puede alcanzar.

Finalmente porque la verdadera ciencia es ante todo, provechosa al sujeto de la misma: el sabio, el hombre, el científico. Por cuanto el saber constituye una realización de la esencia del hombre, una mayor plenitud de su ser. A mayor saber más ser y más alta dignidad humana. Y porque San Ignacio quería para la Compañía hombres valiosos, eminentes en el mayor grado posible.

Final

Para terminar estas reflexiones sobre el apostolado intelectual en la Compañía de Jesús y esta referencia a la unidad de las ciencias y a la convergencia a una totalidad coherente de nuestros conocimientos científicos del universo y,

en fin, la posición del hombre entre la ciencia y la fe, nada mejor que recordar el mensaje de S.S. Juan Pablo II, dirigido precisamente al P. Director del Observatorio astronómico vaticano, con ocasión del 111° centenario de la publicación de los "*Philosophiae naturalis principia mathematica*" de Newton. La ocasión inmediata era la realización de una conferencia de científicos y teólogos sobre "Nuestros conocimientos de Dios y de la naturaleza: física, filosofía y teología" tema, como dice el Papa, crucial en el mundo contemporáneo.

Después de recordar que la Iglesia y la Academia pontificia de ciencias están mutuamente comprometidas como instituciones diversas, pero importantes, en el ámbito de la civilización humana y de la cultura mundial, nos dice con clara referencia a la unidad de todas las cosas, lo cual es la base de la unidad de nuestros conocimientos, unidad del ser y del saber:

"El centro de esa unidad es Cristo", nos dice el Papa, recordando la frase de San Pablo "porque en Cristo estaba Dios reconciliando al mundo consigo mismo" (2 Co. 5,19). "Evidentemente, existe la visión de la unidad de todas las cosas y de todas las gentes en Cristo, activo y presente en nuestra vida diaria -en nuestros conflictos, sufrimientos, alegrías y búsquedas-, que es el asunto central de la vida y testimonio de la Iglesia." (p.11)

Y respecto de las ciencias, continúa refiriéndose a la comprensión unitaria del universo y del hombre como centro de la creación. "También las disciplinas científicas, como es obvio, nos dotan de una comprensión y apreciación de nuestro universo como una totalidad, y de la increíblemente rica variedad de procesos y estructuras complicadamente relacionadas que constituyen sus componentes animados e inanimados. Este conocimiento nos ha dado una mayor comprensión de nosotros mismos y de nuestro humilde pero exclusivo papel dentro de la creación." (p.11)

Y coloca el Papa a Cristo como la base de esta unidad y a los hallazgos de la ciencia contemporánea como reflejándola y reforzándola. Esta *unidad de todos los seres en Cristo* refleja y explica la interrelación entre la ciencia, la filosofía y la fe, que no consiste, en el orden del ser como en el conocimiento, en una confusión de los seres entre sí y con Dios, y del orden natural con el orden sobrenatural, porque respeta cada uno de esos órdenes, pero forma una verdadera y coherente “totalidad” que muestra alguna estructura común.

Escuchemos las expresiones profundas del Pontífice: “La comprensión se logra cuando los múltiples datos se unifican mediante una estructura común. La unidad ilumina la multiplicidad, y da sentido a la totalidad. La simple multiplicidad es el caos; una intuición, un simple modelo, pueden estructurar ese caos haciéndolo inteligible. Nos movemos hacia la unidad cada vez que buscamos el significado de nuestra vida. La unidad es también la consecuencia del amor.” (p.14)

Siempre el centro de esta gran unidad es Cristo, como recuerda Juan Pablo II, repitiendo otra vez las palabras de San Pablo: “*de modo que todas las cosas fuesen recapituladas en Cristo.*” (Cfr. Ef. 1.10) ¹⁹

Creemos que la intuición ignaciana de esta profunda unidad de todos los seres en la historia de la salvación iluminó al Santo Fundador para poner, como base necesaria del apostolado de la Compañía de Jesús, las letras, el saber, el saber pleno cristiano. Este refleja la unidad del ser en todas las cosas, pero sobre todo en el hombre, porque en cada hombre, en cada uno de nosotros, sobre todo en los jesuitas, se debe alcanzar el fin para el que es “creado”, realizando la unidad del ser y del saber, a imagen y semejanza de su creador, siguiendo lo más de cerca posible el llamado y la vida de su Redentor.

19.. S.S. Juan Pablo II. Mensaje dirigido al Director del Observatorio Astronómico Vaticano, con fecha 1-VI-1988. L'Osservatore Romano 12-11-1989. Reproducido por D.A.C. Documentos de actualización católica. Universidad del Salvador, Buenos Aires, mayo-junio 1989.

ÍNDICE

I

FILOSOFÍA DE LO FEMENINO	5
Capítulo I. La esencia de lo femenino	9
Introducción.....	9
I. Base filosófica de la diferencia: lo femenino	11
En lo biológico	11
En lo psíquico	12
En lo espiritual.....	13
En lo cósmico	15
En Dios	19
Síntesis.....	25
II. Base filosófica de la igualdad: la persona	26
III. Aporte de la mujer a la igualdad, al desarrollo y a la paz.....	29
IV. Reflexión final	32
Apéndice: Purusha y Shakti.....	34
 Capítulo II. La espiritualidad de la mujer.....	 37
I. Qué es la espiritualidad	37
II. La espiritualidad y la esencia de la mujer.....	39
III. La espiritualidad y la misión de la mujer	44

II

OTROS ESCRITOS FILOSÓFICOS	47
 La esencia del hombre según el Isa (1980).....	 49
Síntesis comparativa de la metafísica oriental y occidental (1980)	71

La noción de causa según la filosofía de la India y Santo Tomás de Aquino (1981).....	95
Teilhard y las religiones orientales (1981).....	107
¿Qué significamos cuando decimos Dios es “uno”? (1982)	131
¿Es posible el diálogo entre las culturas de Oriente y Occidente?	
Discurso de apertura del Coloquio Internacional Oriente-Occidente (1983).....	143
Influence of Buddhism in Japan and of Christianity in Latin America. Palabras para el acto de apertura del Simposio Int. De Relaciones Culturales entre Japón y América Latina. Influencia del Budismo en Japón y el Cristianismo en América Latina. (1984).....	159
Perspectivas de la educación en Corea. Seminario sobre Relaciones Culturales entre Argentina y Corea. (1985).....	175
Método de Inculturación evangélica de San Francisco Javier. (1986)	201
Personalidad e Impersonalidad según Keiji Nishitani. (1987)	215
The “Absolute Nothingness” according to the Kyoto School of Philosophy. (1990).....	239
Epistemología In-sistencial. (1994/5).....	251
La ciencia moderna y la filosofía oriental. (1996)	257
Budismo y progreso humano. (1997)	279
Intervención del P. Quiles SJ en las exposiciones y diálogos en el Coloquio “Diálogo de las Culturas”. (1998)	283
El apostolado intelectual en la Cía. de Jesús. (1999).....	291

